393
أكتوبر
2012





العرقية والقومية

وجهات نظر أنثروبولوجية

تأليف: توماس هايلاند إريكسن
ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

393

العرقية والقومية

وجهات نظر أنثروبولوجية

تأليف: توماس هايلاند إريكسن

ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين



أكتوبر 2012

العنوان الأصلي للكتاب

Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives

By

Thomas Hylland Eriksen.

Pluto Press, London 2010.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذو القعدة 1433 هـ ـ أكتوبر 2012

المحتوى

I

ما العرقية؟

> يتطلب الأمر شيئين لخلق اختلاف... من الواضح أن كلا منهما وحده - بالنسبة إلى العقل والإدراك - لا يمثل وحدة، ولا كينونة. ليس مختلفا عن الكينونة، وليس مختلفا عن اللاكينونة. اللامعرف، طقطقة، صوت من تصفيقة يد واحدة.
>
> **غريغوري بيتسون** (1979: 78)

«تظهر العرقية، وتصبح ذات صلة، من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق الناس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة»

المؤلف

أصبحت كلمات مثل «الجماعات العرقية»، «العرقية» و«الصراع العرقي» مصطلحات شائعة باللغة الإنجليزية. وتستمر في البروز على نحو سريع في الإعلام، في أخبار التلفزيون، في البرامج السياسية والمحادثات، على سبيل المحادثات العادية. يمكن أن يقال الشيء ذاته بالنسبة إلى «الأمة» و«القومية». ولا بد من التسليم بأن معنى أي من هذه المصطلحات غالبا ما يبدو إشكاليا وغامضا.

كان هناك تطور مواز في العلوم الاجتماعية. فقد شهدت العقود القليلة الماضية انفجارا في تنامي المطبوعات العلمية عن العرقية والقومية، وخاصة في مجـالات العلوم السياسـية، التاريخ، علم الاجتمـاع والأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد لا يوازي ذلك سـوى الانفجار في الدراسات التي تناولت «العولمة»، «الهوية» و«الحداثة»، والتي تشير عرضا إلى الظواهر ذات الصلة القريبة بالعرقية والقومية. سـتناقش علاقة العرقية بالأشـكال الأخرى للهويات الجمعية، من ضمنها الجندر، الهوية المحلية والدينية في الفصول النهائية من هذا الكتاب.

في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، كانت العرقية ولاتزال موضع الاهتمام منذ أواخر السـتينيات، وتبقى موضـع التركيز المركزي للبحوث اليـوم. على الرغم أننـي آمل أن تمتد صلة هذا الكتاب إلى ما وراء حدود الأنثروبولوجيـا الأكاديميـة، فإنه ينبنـي حول إسـهامات الأنثروبولوجيا لدراسـة العرقيـة والظواهر ذات الصلة، من خـلال الاعتماد على العمل الحقلـي بعيد المدى ووجهات النظر التـي تصعد من الأدنى فالأعلى حول الحياة الاجتماعيـة، تمتلـك الأنثروبولوجيا ميزة توليـد المعرفة العلمية المباشـرة للحياة الاجتماعية على مستوى التفاعل اليومي. وإلى حد كبير، فـإن هذا هو المكان الذي تخلق فيـه العرقية ويعاد خلقها. تظهر العرقية، وتصبـح ذات صلة، من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق النـاس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة. مـن زاويتها التي تقع في مركز الحياة المحلية، تجد الأنثروبولوجيا الاجتماعية نفسها في مكانة فريدة للتحقق من هذه الصيرورات على المستوى الجزئي الصغير.

تمكننـا المقاربات الأنثروبولوجية كذلـك من أن نتقصى الطرق التي يعـرف ويدرك بها الناس العلاقات العرقية، كيف يتكلمون ويفكرون حول جماعاتهـم وخصائصها البارزة كما هي الحـال مع الجماعات الأخرى، وكيـف يتم الحفاظ علـى، وتفنيد وتحويل، وجهات نظـر عالمية معينة. يمكـن أن يفهم المغزى الشـخصي للعضوية العرقية للناس بأحسـن ما يكـون من خلال التحقيـق بطريقة البحث الميداني الـذي يمثل العلامة الفارقة للأنثروبولوجيا. أخيرا، فإن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، من حيث

إنها علــم مقارن، تدرس كلا الجانبين من الاختلافات والتشــابهات بين الظواهر العرقية. إنها توفر إذن رؤية ذات فارق دقيق ومعقد للعرقية في العالم المعاصر.

ســبب مهم للاهتمــام الأكاديمي الراهن بالعرقيــة والقومية يكمن في حقيقــة أن مثل هذه الظواهــر تصبح منظورة في العديــد من المجتمعات بحيث صــار من المســتحيل تجاهلهــا. في بدايــة القرن العشــرين، نبذ منظــر اجتماعي رائــد مثل ماكس فيبر «الفعل العرقــي للجماعة المحلية» (Gemeinschaftshandeln) كمفهوم تحليلي، من حيث إنه أشار إلى ظواهر ذات أنواع مختلفــة جدا (فيبر 1980 [1921]). حمل فيبر كذلك على أن «الظواهر البدائية» مثل العرقية والقومية تتنازل في الأهمية وبالنهاية تتمحي نتيجة الحداثة، التصنيع والفردانية. شارك العديد من العلماء الاجتماعيين وجهة النظر هذه منذ بداية القرن العشرين وحتى منتصفه. على أي حال، تم إثبــات خطأ وجهة النظر هذه أخيرا. في الحقيقة، تنامت العرقية، القومية وأشــكال أخرى لسياسات الهوية من حيث الأهمية السياسية في العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ولاتزال مستمرة في القرن الحادي والعشرين.

كانــت الحرب والنزاعات المســلحة الأخرى في التســعينيات والألفية الثالثــة نزاعــات داخلية بصورة نموذجية، والعديد منها - من ســريلانكا وفيجــي إلى رواندا والكونغو والبوســنة - يمكن أن توصف بدرجة معقولة كنزاعــات عرقية. حتى أن نظرية مؤثرة للنزاع الجغرافي السياســي بعد فتــرة الحرب الباردة تدعي أن نزاعات المســتقبل ســتأخذ مكانها بدرجة كبيرة فــي «الخطوط المعيبة» بــين «المدنيات» (هنتنغتــون، 1996)، على رغم أن وجهــة النظر هذه تمت معارضتها على أســس تجريبية (فوكس، 1999). على أي حــال، فإن النضال العرقــي أو القومي لنيل الاعتراف، والســلطة والاســتقلال الذاتي، غالبا ما يأخذ شكلا غير عنيف، كما في حركة الاســتقلال الكيوبكية في كندا. زد على ذلك، أن بناء الدولة - خلق وإدماج التماســك السياســي والهوية القومية في المستعمرات السابقة أو المحافظات الإمبريالية - في مرتبة متقدمة على جدول الأعمال السياسي في أجزاء عديدة من العالم.

في سـياق مختلف جدا، أصبحت الهويات العرقيـة والقومية ميادين للتبـاري بعد التدفق المسـتمر للعمـال المهاجرين واللاجئـين إلى أوروبا وشـمال أمريكا، مما أدى إلى إنشاء أقليات عرقية جديدة ودائمة في هذه المناطق. منذ الحرب العالمية الثانية، وخاصة منذ السبعينيات، فإن السكان الأصليين مثل الإنويت (الإسـكيمو)، السـيمي (لابس)، السكان الأصليين لأميركا وأسـتراليا، ينظمون أنفسـهم سياسـيا، ويطالبـون بالاعتراف بهوياتهم العرقية واسـتحقاقاتهم الإقليمية مـن قبل الدولة. أخيرا، نقلت الديناميكيات السياسـية في أوروبا قضايا الهويات العرقية والقومية إلى الجبهة الأمامية للحياة السياسـية في التسعينيات. في جانب متطرف من القارة، انفرط عقد الاتحاد السـوفييتي إلى ما يزيد على دزينة من الدول يقوم أغلبها على أسـاس عرقي. مع اختفاء الدولة الاشـتراكية القوية في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية، ظهرت قضايا القومية ومشاكل الأقليات بقوة غير مسبوقة. في الجانب المتطرف الآخر من القارة، بدا وكأن العكس يحـدث، فيما بدأت الدول القومية لأوروبـا الغربية بالتحرك نحو اندماج اقتصادي سياسـي، واحتمالا ثقافي أقرب ضمـن إطار الاتحاد الأوروبي منذ بدايـات الألفية الثالثة. ولكن هنا، أيضـا، أصبحت الهويات القومية والعرقية قضايا مهمة في السنوات الأخيرة، كما شهدنا، على سبيل المثال، في نمـو الأحزاب اليمينية القومية في الانتخابات الأوروبية العام 2009. يخشى العديد من الأوروبيين من فقدان هويتهم القومية والعرقية والتوحد الثقافي بعـد الاندماج الأوروبي المحكم. آخرون، ممن يأخذون وجهة نظر أكثر إيجابيـة لمثل هذه الصيرورات، يرحبون بإمكانـات قيام اتحاد هوية أوروبيـة لتحل محل الهويـات العرقية والقومية في عدد من السـياقات. خلال الحملة الانتخابية السابقة للاستفتاء الدنماركي الأول حول معاهدة ماسـترخت فـي يونيو 1992، كان أحد الشـعارات الرئيسـية المناهضة للاتحـاد الأوروبي يقول: «أريد بلدا أكون فيه أوروبيا». يقترح الشـعار أن الهويات الشـخصية كانت مرتبطة بحميمية بالصيرورات السياسـية وأن الهويـات الاجتماعية، كدنماركيين أو أوروبيين على سـبيل المثال، لم تعط مـرة واحدة وإلى الأبد، إنما كانت خاضعة للتفـاوض. كلتا وجهتي النظر

كانتا حاسـمتين لدراسـة العرقية. في الوقت نفسـه، طرح الجدل حول التعددية الثقافية وإدماج المهاجرين، وكذلك، من وجهة نظر مختلفة، أسئلة مهمة حول الهوية القومية.

سيظهر هذا الكتاب كيف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية يمكن أن تسلط الضوء على قضايا محددة للعرقية، أيا من الأسئلة يمكن للأنثروبولوجيين الاجتماعيين أن يسـألوها بالعلاقة مع الظواهر العرقية، وكيف يستأنفون للإجابـة عنهـا. بهـذه الطريقة، سـيقدم الكتاب مجموعة مـن الأدوات المفاهيمية والتي تمضي إلى ما وراء التفسير المباشر للسياسة على مستوى يومي في تطبيقاتها. وفيما يلي بعض الأسئلة التي ستناقش هنا:

- كيـف يمكـن للجماعات العرقيـة أن تبقى مميزة فـي ظل ظروف اجتماعية مختلفة؟
- في ظل أي ظروف تصبح العرقية مهمة؟
- ما العلاقة بين الهوية العرقية والتنظيم السياسـي العرقـي؟
- هل تستند القومية دائما إلى العرقية؟
- ما العلاقة بين العرقية وأشـكال أخرى للهوية، المراتبية الاجتماعية والتنظيم السياسي، مثل الطبقة، الدين والجندر؟
- ما الذي يحدث بالنسـبة للعلاقات العرقيـة عندما تمر المجتمعات بتغيرات اجتماعية وثقافية سريعة؟
- بأي الطرق يمكن للتاريخ أن يكون مهما في صنع العرقية؟
- ما العلاقة بين العرقية والثقافة؟

سـيقدم هذا الفصل التمهيدي المفاهيم الرئيسية المستخدمة في هذا الكتـاب. إنه يتقصى كذلك مكامن الغمـوض والالتباس في هذه المفاهيم، وبذلك يسهم في بتقديم بعض القضايا النظرية الرئيسية.

المصطلح نفسه

جـادل غليزر وموينيهـان علـى أن «العرقية تبدو مصطلحـا جديدا»، (1975: 1)، كان ذلك في السبعينيات من القرن الماضي، وأشارا إلى حقيقة أن أول ظهـور للكلمة بالقاموس جاء في قاموس أكسـفورد الإنجليزي العام

1972. يعزى أول استخدام لها إلى عالم الاجتماع الأمريكي ديفيد رايزمان العام 1953. كلمة «عرقي»، أقدم بكثير. إنها مشتقة من الكلمة الإغريقية «إثنو» (والمشتقة بدورها من كلمة إثنيكوز)، والتي معناها في الأصل «وثني» (آر. وليامس، 1976: 119). استخدمت بهذا المعنى بالإنجليزية منذ أواسط القرن الرابع عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر، عندما بدأت تشير تدريجيا إلى خصائص «عنصرية». في الولايات المتحدة الأمريكية، جاءت كلمة «العرقيات» لتستخدم في فترة الحرب العالمية الثانية ككلمة مهذبة للإشارة إلى اليهود، الإيطاليين، الأيرلنديين والناس الآخرين ممن اعتبروا بمستوى أدنى بالنسبة للجماعة المهيمنة ذات الأصل الإنجليزي بدرجة كبيرة. لم يول أي من الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية - باستثناء جزئي لفيبر - الكثير من الاهتمام للعرقية. في بدايات ظهور الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية الحديثة الناطقة بالإنجليزية، أخذ العمل الميداني مكانه بصورة مثالية في مجتمع منفرد وركز على جوانب معينة لتنظيمه الاجتماعي أو ثقافته (إريكسن ونيلسن، 2001). زد على ذلك، مالت الأنثروبولوجيا البريطانية وفق تقليد رادكليف براون أو مالينوفسكي إلى تفضيل «اللقطات الفوتوغرافية» المتزامنة للمجتمع موضوع الدراسة. مع تشديدها على الديناميكيات ما بين الجماعات، غالبا في سياق الدولة الحديثة، كما في إصرارها المتواتر على العمق الثقافي، تمثل الدراسات العرقية تخصصا لم يكن يعتبر مناسبا من قبل مؤسسي الأنثروبولوجيا الحديثة في بدايات القرن العشرين.

منذ الستينيات، أصبحت «الجماعات العرقية» و«العرقية» كلمات مألوفة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية الناطقة بالإنجليزية، على الرغم من، كما علق رونالد كوهين (1978) قبل أكثر من ثلاثين عاما، أن القليل من أولئك الذين يستخدمون المصطلحات يكلفون أنفسهم بتعريفها. في سياق هذا الكتاب، سأختبر عددا من المقاربات للعرقية. يترابط العديد منها على نحو قريب، رغم أنها قد تخدم أغراضا تحليلية مختلفة. أحيانا، يبرز الجدل الساخن فيما يتعلق بطبيعة موضوع التقصي والإطار النظري المناسب. فيما عدا ذلك، تتفق كل مقاربات الأنثروبولوجيا على أن للعرقية علاقة ما ب- «تصنيف الشعوب» و«علاقات الجماعة».

بلغــة الحياة اليومية لايــزال لكلمـــة «العرقية» رنة «قضايـــا الأقلية» و«العلاقات العنصرية»، ولكن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية فإنها تشـــير ببســـاطة إلى جوانب العلاقات بين الجماعات التي تعتبر نفســـها، وتعتبر مـــن قبل الآخريـــن، متمايزة ثقافيا. على الرغم مـــن حقيقة أن «الخطاب المعني بالعرقية يميل إلى أن يشـــغل نفسه بالوحدات الفرعية على الصعيد القومي، أو الأقليات من نوع ما أو آخر» (تشـــابمان وآخرون، 1989: 17)، فـــإن الأغلبيات والجماعات المهيمنة ليســـت أقل «عرقيـــة» من الأقليات. ســـيكون هذا واضحا في الفصول 6 – 8، والتي تناقش القومية وعلاقات الأقلية – الأغلبية.

العرقية والعنصر

بـــادئ ذي بدء يجب أن يقال القليل مـــن الكلمات حول العلاقة بين العرقية و«العنصر» (Race). مصطلح «العنصر» وضع بصورة مقصودة ضمن علامتي تنصيص من أجل التشديد على أنه ليس مصطلحا علميا. فيما كان شـــائعا لبعض الوقت أن تقســـم الإنسانية إلى أربع جماعات عنصرية رئيسية، ولاتزال العلامات العنصرية تستخدم لتصنيف الناس فـــي بعض البلدان (الولايـــات المتحدة الأمريكية، مثـــلا)، لا يميل علم الوراثـــة الحديث إلى أن يتكلم عن العناصر. هناك ســـببان رئيســـيان لهذا. أولا، كان ولا يزال هناك الكثير من التهجين بين الشـــعوب بحيث إن لا معنى للحديث عن الحدود الثابتة بين الجماعات العنصرية. ثانيا، لا يتبع توزيع الســـمات الفسيولوجية الطبيعية الموروثة حدودا واضحة (كافالي – سفورزا وآخرون، 1994). بكلمات أخرى، هناك في العديد من الجوانب تنوع جيني أعظم ضمن الجماعة «العنصرية» من أن يكون هنـــاك تنوع منظم بين جماعتين. ثالثا، لا وجود لعالم جاد يعتقد اليوم أن الخصائـــص الوراثية تشـــرح التنوعات الثقافيـــة. تتكتل في الغالب وجهات نظر الداروينية الجديـــدة المعاصرة في العلوم الاجتماعية معا تحـــت عنوان «الســـيكولوجيا التطورية» (انظر على ســـبيل المثال بس، 2005)، وهي مع اســـتثناءات قليلـــة تعتبر كونية بقـــوة، وتجادل على

وجــه العموم فهم يجادلون فــي أن الناس أينما كانوا يمتلكون القدرات الغريزية نفسها، وأن التنوعات الممتعة توجد على مستوى الفرد، لا على مستوى الجماعة.

مــع ذلك، يمكن لمفاهيــم العنصر أن تكون ذات صلــة إلى الحد الذي تقــوم فيه بإغناء أفعال الناس معرفيا، على هذا المســتوى، يوجد العنصر كبناء ثقافي، ســواء كان حقيقــة بيولوجية أم لم يكن (انظر كذلك بانكس، 1996: 54، جينكنــز، 2008: 23 - 24). العنصريــة، بجــلاء، تقوم على افتــراض أن الشــخصية ترتبط بطريقــة ما بالخصائــص الوراثية التي تتباين بصورة منظمة بين «العناصر»، وبهذه الطريقة قد يتوســم العنصر الأهمية السوســيولوجية حتى إذا لــم يكن له وجود «موضوعي». لا يحتاج العلمــاء الاجتماعيون الذين يدرســون العلاقات العنصريــة في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة أن يصدقوا أنفسهم بالوجود الموضوعي للفروق العنصرية، ما دام موضوع دراستهم هو الصلة الاجتماعية والثقافية لفكرة وجود العنصر، بكلمات أخرى، البناء الاجتماعي للعنصر. إذا ما طور أناس مؤثرون في مجتمع ما نظرية مماثلة حول سمات الشخصية الوراثية للناس ذوي الشعر الأحمر، وإذا اكتســبت تلك النظرية مغزى اجتماعيا وثقافيا، يمكن أن تصبح «دراســات ذوي الشــعر الأحمر» لأســباب مماثلة مجالا للبحث الأكاديمي، حتى إذا لم يتفق الباحثون أنفســهم على أن ذوي الشعر الأحمر كانوا مختلفين عن الآخرين بطريقة ذات صلة. في المجتمعات حيث تكون أفكار العنصر مهمة، فإنها يجب أن تدرس كجزء من الخطاب المحلي عن العرقية.

هــل على دراســة علاقات العنصر، بهذا المعنــى للكلمة، أن تميز عن دراسة العرقية أو العلاقات العرقية؟ لا يعتقد بيير فان دين بيرغ (1983) بذلــك، ولكنــه يفضل بدلا من ذلــك أن يعتبر علاقــات «العنصر» كحالة خاصــة للعرقية. جادل آخــرون، من بينهم مايكل بانتــون (1967)، على الحاجــة للتمييز بين العنصر (Race) والعرق (Ethnicity). من وجهة نظر بانتون، يشــير العنصر إلى التصنيف الفئوي «السلبي» للناس، بينما العرق ذو صلة بالتماثل «الإيجابي» للجماعة. يجادل بيرغ على أن العرقية عموما

أكثـــر اهتماما بصيرورة التعرف لل– «نحـــن»، بينما العنصرية أكثر توجها نحو تصنيف ال– «هم». (بانتـــون، 1983 : 106، جينكنز، 1986 : 177). يمكن أن ينطوي هذا على أن العنصر مصطلح سلبي للإقصاء، بينما الهوية العرقيـــة مصطلح للإدمـــاج الإيجابي. مع ذلك، يمكن للعرقية أن تتوســـم العديد من الأشـــكال، وبما أن الأيديولوجيات العرقية تميل إلى أن تشـــدد على الأصل المشترك فيما بين أعضائها، فإن التمايز بين العنصر والعرقية يبقى إشـــكاليا، حتى إذا ما كان تمييز بانتون بين الجماعات والفئات يمكن أن يكون مفيدا (انظر الفصل الثالث). لا أحد يمكن أن يقترح أن الأحداث المروعة ليوغســـلافيا ورواندا في التسعينيات كانت عنصرية، ولكنها كانت بالتأكيد عرقية – بكلمات أخرى، لا وجود لسبب جوهري يدعو إلى اعتبار العرقية حميدة أكثر من العنصرية.

أضـــف إلـــى ذلك، تميل الحدود بـــين العنصر والعرقيـــة إلى أن تكون ضبابية، من حيث إن للجماعات العرقية أســـطورة الأصل المشترك، والذي يصل العـــرق بالأصل، والذي يجعله مرة ثانيـــة مفهوما ذا صلة بالعنصر. يمكـــن أن يجـــادل بالإضافة إلى ذلـــك أن بعض الجماعـــات «العنصرية» أصبحت «عرقية»، مثل الأمريكيين الســـود ممن أصبحوا يعرفون تدريجيا كأمركيين من أصـــل أفريقي، ولكن كذلك فإن بعـــض الجماعات العرقية تصبح عنصرية، كما عندما توظف الســـمات الثابتة إلى الأقليات العرقية، وأخيرا، هناك ميول قوية نحو صيرورة العرقية لجماعات دينية معينة، مثل المســـلمين الأوروبيين. بينما كان هؤلاء معروفين من خلال أصلهم العرقي، فإنهـــم يتكتلون اليوم معا كـ «مســـلمين» من حيث الأســـاس. أخيرا، يبدو أن مفهوم مارتـــن باركر ل– «العنصرية الجديـــدة» (باركر، 1981، كذلك فينتون، 1999 : الفصل الثاني) يســـقط التمايز. تتكلم العنصرية الجديدة عن الاختلاف الثقافي بدلا من الخواص الموروثة، ولكنها تستخدمه لنفس الأغراض، لتبرر التنظيم التراتبي للجماعات في المجتمع.

العلاقة بين العنصر والعرق معقدة. أفكار الـ «عنصر» قد تشكل وقد لا تشكل جزءا من الأيديولوجيات العرقية. يمكن أن يجادل مع ذلك على أن الآلية التقســـيمية الرئيســـية للمجتمع الأمريكي هـي العنصر كمقابل

معارض للعرق. يتم الحديث عن التمييز على أرضية عرقية كما لو كانت «عنصرية» في الترينيداد وك- «كومونالية» في الموريشيوس (إريكسن، 1992أ)، ولكن أشكال التمييز الثابتة المشار اليها يمكن أن تكون متشابهة تقريبا. من الناحية الأخرى، من المشكوك به حقيقة أن الجماعات التي تظهر مختلفة عن الأغلبيات أو الجماعات المهيمنة قد تكون أقل عرضة من الجماعات الأخرى للاستيعاب ضمن الأغلبية، وأنه يمكن أن تكون من الصعب عليهم أن يتهربوا من هويتهم العرقية إذا ما تمنوا ذلك. على أية حال، قد يكون هذا صحيحا كذلك بالنسبة لجماعات الأقلية مع، قل، سيطرة غير كافية للغة المهيمنة. في كلتا الحالتين، تصبح هويتهم العرقية مكانة لازمة، جانبا منسويا لشخصنتهم لا يمكنهم التهرب منه بصورة تامة.

في أول طبعتين لهذا الكتاب، توصلت إلى أن العنصر يمكن أن ينظر اليه ببساطة كشكل للعرقية، جماعة فرعية للتنوع العرقي حيث يؤتى بالظهور الفسيولوجي للجماعات أو الفئات المختلفة للتأثير على العلاقات فيما بين الجماعات. في الولايات المتحدة، غالبا ما يستخدم مصطلح «الاختلاف المنظور» بهذا المعنى. مع ذلك، فقد عدلت موقفي إلى حد ما منذ ذلك الحين، وتوصلت للاعتقاد في منفعة المحافظة على المفهومين بعيدين كل منهما عن الآخر.

العرق مفهوم أوسع من العنصر، كما أشير إلى ذلك من قبل ريتشارد جينكز (2008: 23). بوضوح تام، توجد هناك اختلافات عرقية مهمة والتي لم يعتقد فيها ك- «عرقية» بمعنى أنها تقوم على الخواص الثابتة، والخاصة بالجماعة. من الناحية الأخرى، كما جادل بيتر ويد (2002)، مايكل فيفيوروكا (1997) وآخرون، فإن الحدود بين ما ينظر اليه على أنه فروق بيولوجية، طبيعية بين الجماعات، والفروق الثقافية المكتسبة هي في الغالب ضبابية من النواحي العملية. يمنح التباين العرقي في الغالب، إلى مدى أعظم أو أقل، وجود الأفكار الشعبية حول الفروق الغريزية للجماعة التي يفترض أن تشرح بعض الفروق الثقافية.

من الناحية الأخرى يمكن أن توجد العرقية جدلا من دون الأفكار المرافقة عن العنصر، كما هو الحال بين الناس ذوي الأصل الأوروبي في الولايات المتحدة، ممن يحافظون في الغالب على هويات عرقية (أو قومية) كألمان، إيطاليين، أيرلنديين... إلخ، دون أن ينطوي ذلك على أي شكل للحتمية الجينية. حالة البوسنة هي كذلك حالة جلية في هذا المجال، حيث يحافظ المسلمون البوسنيون، الكاثوليك والأورثوذوكس (البوشناق، الكروات والصرب) على الفروق العرقية بلا إشارة إلى أصول «عنصرية» منفصلة. ولكن هل يمكن القول على نحو متساو أن العنصر يمكن أن يوجد بلا عرقية؟

قد لا يكون بالصدفة أن ويد (1997، 2002)، أحد أقوى المدافعين عن فكرة أن العنصر والعرق ينبغي أن يحافظ عليهما بعيدين عن بعضهما البعض، هو أمريكي لاتيني. في بلدان أمريكا الجنوبية والوسطى، فإن العلاقة بين العنصر والعرق معقدة، وإن النوعين من التمايز يتداخلان بصورة جزئية فقط. وجهة النظر المتعارف عليها هي أن «دراسة السود هي دراسة للعنصرية والعلاقات العنصرية، بينما دراسة الهنود هي دراسة للعرقية والجماعات العرقية» (ويد، 1997 : 37). على رغم أن هذا التضاد يشير إلى الأشكال المختلفة للتصنيف الاجتماعي، بتطبيقات تحليلية متمايزة، فإن الحدود ضبابية. في البرازيل، فإن مسلسل الأسود - البني - الأبيض في سياق الصبغة هو بعد للتصنيف ويملك عنصرا طبقيا جليا قد ينقض بالحقيقة النمط الظاهري (الثروة «تجعل الناس أفتح»)، ولكنه لا ينطوي على وجود فئات عرقية منفصلة تقوم على التمايز الثقافي، كما في حالة الهنود البرازيليين.

الوضع الأمريكي الشمالي، بينما يكون مختلفا عن الحالة البرازيلية، يعكس تعقيدا وضبابية متشابهة في العلاقة بين العنصر والعرق. فيما يملك البرازيليون عددا أكبر من المصطلحات المستعملة لتشخيص الناس ذوي الاصطباغ المتنوع، فإن «مبدأ القطرة - الواحدة» السائد في الولايات المتحدة يستتبع أن الناس إما سود أو بيض، وأن «القطرة المنفردة للدم الأسود» تلوث شخصا فاتحا وتجعل منه أو منها أسود. على العكس من ذلك، فإن الهوية العرقية في الولايات المتحدة، كما أشير إليه

أعلاه، لا تترابط بالضرورة مع «العنصر». في الوقت نفسه، تقترن هويات الأمريكان من أصل أفريقي بالتضامن الاجتماعي والمجاميع التفصيلية للممارسات والقيم المشتركة، وبالتالي تشبه الهويات العرقية.

نقطة أخيرة هي حقيقة أن التمييز يقوم على خواص غريزية ثابتة مفترضة (العنصر) تميل إلى أن تكون أقوى وأكثر صلادة من التمييز العرقي الذي لا يقوم على الفروق «العنصرية». لا يستطيع أعضاء عنصر مفترض أن يغيروا سماتهم الموروثة، فيما يمكن لجماعات عرقية أن تغير ثقافتها، وبالنهاية، تصبح مستوعبة أكثر في الجماعة المهيمنة.

لنختتم، ينبغي أن ينظر إلى العنصر والعرق على أنهما متقاربان ومتداخلان جزئيا. تميل الأفكار حول التفرد الثقافي والتضامن الاجتماعي إلى أن تكون أقوى فيما يتعلق بالتصنيف العرقي، فيما أن فكرة الاختلاف البيولوجي، يلقب هذه الأيام بـ «الجيني»، أقوى في الفكر والممارسة العنصرية. على نحو صارم، لا يحتاج أعضاء «عنصر» لأن يكون لديهم خصائص ثقافية مشتركة من أجل أن يكونوا خاضعين لنفس المعاملة من قبل الآخرين. رغم أن أعضاء فئة عرقية يفترضون على وجه العموم أن لديهم نفس الأصل، فإن المشتركات الراهنة على مستوى الثقافة والاندماج الاجتماعي تميل إلى أن تكون أكثر أهمية كمصادر للتضامن والتعرف الجمعي. كما ستظهر فصول لاحقة، فإن أفكارا حول «النقاء العنصري» قد تستدعى وقد لا تستدعى كجزء من العدة الأيديولوجية المبررة للتماسك العرقي، ولكن مفاهيم التفرد البيولوجي أو الجيني ليست مكونا ضروريا للهوية العرقية، تماما كما لا تدخل أفكار الإرث المشترك بالضرورة في خطابات الاختلاف العنصري.

العرقية والقومية والطبقة

العلاقة بين مصطلحي «العرقية» و«القومية» تقريبا معقدة بمثل ما هي معقدة العلاقة بين «العرقية» و«العنصر». مثل كلمات «عرق» و«عنصر»، فإن لكلمة «قومية» تاريخ طويل (آر. وليامز، 1976: 213 - 214) واستخدمت بمعان مختلفة في اللغات الأوروبية. سأمتنع عن مناقشة هذه المعاني هنا،

وسأركز على الفكرة التي تستخدم فيها الأمة والقومية تحليليا في الخطاب الأكاديمي. مثل الأيديولوجيات العرقية، تشدد القومية على التماثل الثقافي لأنصارها، وضمنا، فإنها ترسم الحدود في مواجهة الآخر، ممن يصبحون لذلك خارجيين. العلامة المميزة للقومية، هي بالتحديد، علاقتها بالدولة. يتمسك القومي بفكرة أن الحدود السياسية ينبغي أن تكون متوافقة مع الحدود الثقافية (غيلنر، 1983: 1)، بينما لا تطالب معظم الجماعات العرقية، حتى عندما يطالبون بالاعتراف والحقوق الثقافية، لا يطالبون بالسيطرة على الدولة. عندما يقوم قادة سياسيون لحركة عرقية بمطالب من هذا النوع، تصبح الحركة العرقية إذن بالتحديد حركة قومية. رغم أن الحركات القومية تميل إلى أن تكون عرقية بالخاصية، فإنه لا يزال موضوع جدل ما إذا كان هناك أساس عرقي ضروري للهوية القومية (أي. دي. سمث، 1986، إيركسن، 2004أ)، وسننظر بعناية أكبر في العلاقة بين العرقية والقومية في الفصول 6 – 8.

يشير مصطلح «عرقية» إلى العلاقات بين الجماعات ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين، وهذه الجماعات غالبا ما تصنف مراتبيا ضمن المجتمع. لذلك فإن من الضروري إذن أن نميز بوضوح بين العرقية والطبقة الاجتماعية.

في أدبيات العلوم الاجتماعية، هناك تعريفان رئيسيان للطبقات. يشتق أحدهما من كارل ماركس، والآخر من ماكس فيبر. أحيانا تتشارك عناصر من التعريفين.

تؤكد وجهة النظر الماركسية على الجوانب الاقتصادية. تعرف الطبقة الاجتماعية وفقا لعلاقتها بالعملية الإنتاجية في المجتمع. في المجتمعات الرأسمالية، وفقا لماركس، هناك ثلاث طبقات رئيسية. أولا، هناك الطبقة الرأسمالية أو البورجوازية، ممن يملك أعضاؤها وسائل الإنتاج (المصانع، الآلات والمكائن) ويشترون قوة العمل من الآخرين. ثانيا، هناك البورجوازية الصغيرة، ممن يملك أعضاؤها وسائل الإنتاج ولكنهم لا يستخدمون الآخرين. مالكوا المحال الصغيرة أمثلة نموذجية. الطبقة الثالثة والأكثر عددا هي البروليتاريا أو الطبقة العاملة، ممن يعتمد أعضاؤها على بيع

قوة عملهم لرأسمالي من أجل عيشهم. هناك كذلك طبقات أخرى، على نحو ملحوظ، الأرستقراطية، ممن يعيش أعضاؤها على فوائد الأرض، والطبقة الرثة، التي تتألف من الناس العاطلين عن العمل والعاملين جزئيا - المشردين، اللصوص الصغار وما إلى ذلك.

منذ أيام ماركس في أواسط القرن التاسع عشر، عدلت نظرية الطبقات في إتجاهات عديدة، ليس أقلها من خلال دراسات الفلاحين المعدمين في العالم الثالث (وولف، 1966) ومن خلال تحليلات بورديو وآخرين للطبقات الثقافية التي تحددها السلطة الرمزية بدلا من الملكية (بورديو، 1984). لايزال أنصارها على أية حال يشددون على العلاقة بالنسبة للملكية في تخطيطهم للطبقات. سمة مركزية أخرى لهذه النظرية هي فكرة الصراع الطبقي. حمل ماركس وأتباعه على أن الطبقات المضطهدة تنهض في النهاية ضد مضطهديها، يطيحوا بهم من خلال ثورة، ويعدلوا النظام السياسي والتنظيم الاجتماعي للعمل. هذه، من وجهة نظر ماركس، كانت الطريقة الرئيسية التي تتحول من خلالها المجتمعات.

وجهة النظر الفيبرية للطبقات الاجتماعية، التي تطورت جزئيا إلى نظريات للتراتبية الاجتماعية، تجمع بين بضعة معايير في تخطيطها للطبقات، من ضمنها الدخل، التعليم، والتأثير السياسي. على النقيض من ماركس، لم يعتبر فيبر الطبقات كجماعات اندماجية محتملة، لم يعتقد أن أعضاء الطبقات الاجتماعية بالضرورة في المصالح السياسية. فضل فيبر أن يتكلم عن «جماعات المكانة» بدلا من الطبقات.

تشير نظريات الطبقة الاجتماعية دائما إلى أنساق التراتب الاجتماعي وتوزيع القوة. العرقية، على النقيض، لا تشير بالضرورة إلى المرتبة: العلاقات العرقية قد تكون مساواتية تماما في هذا المجال. مع ذلك، تصنف العديد من المجتمعات متعددة العرقيات وفقا للعضوية العرقية. على الرغم من ذلك، فإن مثل هذا المعيار مختلف عن التراتبية الطبقية: إنه يشير إلى الاختلافات الثقافية المنسوبة أو حتى الاختلافات العنصرية الموروثة، ليس إلى الملكية أو المكانات المحققة.

قد يكون هناك ترابط عـال بين العرقية والطبقة، مما يعني أن هناك تماثلا عاليا من أن الأشـخاص الذين ينتمون إلى جماعات عرقية محددة ينتمـون كذلك إلى طبقات اجتماعية محددة. يمكن أن يكون هناك تداخل ذو مغزى بـين الطبقة والعرقية، كل من الطبقـة والعرقية يمكن أن يكونا معيـارا للمرتبة، ويمكن للعضوية العرقية أن تكون عاملا مهما في عضوية الطبقـة. كل من الاختلافات الطبقية والاختلافات العرقية يمكن أن تكون سـمات متفشية للمجتمعات، ولكنها ليست واحدة ولا الشيء نفسه ويجب أن يميز أحدها عن الآخر تحليليا.

الاهتمام الراهن بالعرقية

إذا ما اسـتخدمنا برنامجا للبحث من خـلال عينة ممثلة للمطبوعات الأنثروبولوجيـة المنشـورة باللغة الإنجليزية منذ العـام 1950، يمكننا أن نلاحظ التغيرات ذات المغزى في تواتر عدد من الكلمات الرئيسية. كلمات مثل «البناء» و«الوظيفة»، على سـبيل المثال، تطورت تدريجيا بطريقة غير مألوفة، فيما المصطلحات الماركسـية مثل «البناء التحتي والبناء الفوقي»، «وسـائل الإنتاج» و«الصراع الطبقي» كانت واسـعة الاستخدام منذ العام 1965 حتـى بدايـات الثمانينيات. مصطلحات مثـل «العرقية»، «عرقي» و«جماعـة عرقية»، من جانبها، تنامت على نحو متسـارع في التداول من أواسط السـتينيات إلى أواخر التسعينيات، وبقيت شائعة الاستخدام منذ ذلك الحين. قد يكون هناك سـببان لهـذا. أحدهما التغييرات في العالم، فيما يخص الآخر التغيرات بالطريقة المهيمنة للتفكير في الأنثروبولوجيا.

فيمـا تركز الأنثروبولوجيـا الاجتماعية الكلاسـيكية، كما تمثلت في أعمال مالينوفسكي، بوا، رادكليف براون، ليفي شتراوس، إيفانز بريتشارد وآخريـن، بصورة مميزة على مجتمعـات تقليدية منفردة، ربطت التغيرات فـي العالم بعد الحـرب العالمية الثانيـة العديد من هـذه المجتمعات في اتصـال متزايد أحدها مع الآخر، مـع الدولة، الرأسـمالية ومع المجتمع العولمي. انهمك العديد من الشـعوب المدروسـة من قبل الأنثروبولوجيين الاجتماعيـين في حركات التحرر القومـي أو الصراعات العرقية في دول

ما بعد الاستعمار. أصبح العديد من هذه الشعوب، التي كانت تعتبر في السابق كما لو كانت «عشائر» أو «سكانا أصليين» يعرف ك- «أقليات عرقية». زد على ذلك، هاجر العديد من الأعضاء السابقين للجماعات العشائرية أو التقليدية إلى المدن أو إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية، حيث درست علاقاتهم بالمجتمعات المضيفة بكثافة من قبل علماء الاجتماع، علماء النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيين الاجتماعيين.

انتقل العديد من الشعوب التقليدية إلى المدن أو المراكز الإقليمية حيث اتصلوا بشعوب ذات عادات، ولغات وهويات اخرى، وحيثما دخلوا على نحو متكرر في علاقات تنافسية في السياسة وسوق العمل. وفي القرن العشرين، مثل التمدن تغييرا كبيرا على مستوى العالم، فقد ذكر أنه في العام 2007، ولأول مرة في تاريخ البشرية، أصبح أكثر من نصف سكان العالم متمدنين (ديفز، 2006). في الغالب، يحاول الناس الذين يهاجرون أن يحافظوا على قراباتهم القديمة وممارساتهم الثقافية وشبكاتهم الاجتماعية في النسيج الحضري الجديد، وغالبا ما تظهر الأحياء العرقية والتجمعات السياسية العرقية في مثل هذه الأوضاع الحضرية. على الرغم من أن سرعة التغير الاجتماعي والثقافي قد تكون عالية، يميل الناس إلى أن يحافظوا على هويتهم العرقية مع أنهم انتقلوا إلى بيئة جديدة. تم التحقق من هذا النوع من التغير الاجتماعي في سلسلة من الدراسات الرائدة في مدن أمريكا الشمالية من العشرينيات حتى الخمسينيات وفي جنوب أفريقيا من بداية الأربعينيات حتى الستينيات، وسنعود إلى هذه الدراسات في الفصل المقبل.

في دراسة مؤثرة للهوية العرقية في الولايات المتحدة، زعم غليزر ودانيال موينيهان (1963) أن النقطة الأكثر أهمية التي يمكن أن تثبت حول «قدر الصهر الأمريكي» أنه لم يكن قد ظهر على الإطلاق. إنهما يجادلان أنه بدلا من محو الاختلافات العرقية، فقد ابتكر المجتمع الأمريكي الحديث في الواقع شكلا جديدا للوعي الذاتي لدى الناس، والذي عبر عن نفسه في القلق حول الجذور والأصول. زد على ذلك، يستمر العديد من الأمريكان في استخدام شبكاتهم العرقية بنشاط عندما يبحثون عن عمل

أو قرين. يفضل العديد منهم أن يعيشوا في أحياء يهيمن عليها ناس لهم نفس أصولهم، ويستمرون في أن يعتبروا أنفسهم «إيطاليين»، «بولنديين» وما إلى ذلك بالإضافة إلى كونهم أمريكيين وذلك لجيلين أو أكثر بعد مغادرة أسلافهم البلد الأصل.

كانت الفكرة النافذة المهمة المستمدة من البحوث الأنثروبولوجية هي أن التنظيم العرقي والهوية، بدل أن يكونا ظواهر «بدائية» معارضة بصورة ثورية للحداثة والدولة الحديثة، إنما هما في الغالب ردود فعل لعمليات التحديث. وكما يضعها جوناثان فريدمان، «التشرذم (العرقي) والثقافي والتجانس الحداثي ليسا فكرتين جدليتين اثنتين، وجهتي نظر متعارضتين لما يحدث في العالم اليوم، إنما هما تياران تكوينيان للحقيقة العولمية» (1990: 311).

هل يعني هذا أن العرقية ظاهرة حديثة بصورة رئيسة؟ هذا سؤال محير ولكن ذو صلة بدرجة عالية. يمكن أن توصف الصيرورات العرقية المعاصرة المشار اليها أعلاه على أنها حديثة من حيث الخاصية. في عبارة مؤثرة عن العرقية السياسية، جادل أبنير كوهين (1974 أ) أن المفهوم ربما أكثر فائدة في دراسة تطور الثقافات السياسية الجديدة في ظروف التغير الاجتماعي في العالم الثالث. على أية حال، يجب أن يضاف أنه تم القيام ببعض أكثر الدراسات أهمية للعرقية في المجتمعات غير الحديثة، وإذا كانت الكمية لتعني أي شيء، فقد تمت متابعة الدراسات العرقية بنشاط وحيوية في المجتمعات الغربية.

يرتبط الاهتمام المعاصر بالعرقية والعمليات العرقية جزئيا بالتغيرات التاريخية مثل تلك التي تمت الإشارة إليها أعلاه. يمكن أن يجادل كذلك أن الاهتمام المتنامي بالعرقية يعكس التغيرات في النمط المهيمن للفكر الأنثروبولوجي. بدلا من النظر إلى «المجتمعات» أو حتى «الثقافات» كما لو كانت معزولة كثيرا أو قليلا وثابتة ومتجانسة، كما فعل الوظيفيون البنائيون المبكرون وأتباع عالم الأنثروبولوجيا بوا، فإن الأنثروبولوجيين الآن يحاولون أن يرسموا التدفق والصيرورة، الغموض والتعقيد في تحليلاتهم للعوالم الاجتماعية. في هذا السياق، أثبتت العرقية أنها تمثل مفهوما عظيم

الفائدة، مـــن حيث إنها تقترح ظرفا ديناميكيـــا للاتصال المتغير، للصراع والتنافس، وكذلك للمواءمة المتبادلة بين الجماعات.

من القبيلة إلى الجماعة العرقية

كما أشـــرنا تـــوا، كان هناك تحول فـــي المصطلحـــات الأنثروبولوجية الإنجليزيـــة فيما يتعلق بطبيعة الوحدات الاجتماعية التي ندرســـها. بينما تكلم أحدها ســـابقا عن «القبائل»، فـــإن مصطلح «الجماعة العرقية» أكثر شـــيوعا هذه الأيام. علق رونالـــد كوهين في أواخر الســـبعينيات: «تماما وبصـــورة مفاجئة، مـــع القليل من التعليق أو الاحتفـــال، فإن العرقية ذات حضـــور كلي الوجود» (1978: 379). على الرغم من أن ذروة الدراســـات العرقية تم الوصول اليها بعد عدد قليل من الســـنوات، من النواحي الكمية (بانكس، 1996: 1)، فإن دراســـة التنوع الثقافي والديناميكيات فيما بين الجماعـــات بلغـــت نقطة اللاعـــودة بمعنى أن من الصعب تصـــور العلماء الاجتماعيين في المســـتقبل متحدثين حول «القبائل المغتربة». ينطوي هذا التغير في المصطلحات على أكثر من مجرد إحلال لكلمة محل أخرى. على نحو ملحوظ، فإن اســـتخدام مصطلح «الجماعة العرقية» يوحي بالاتصال والعلاقـــات المتداخلة، وبأننا جميعـــا نعيش في عالم واحـــد «متواصل». الحديث عن الجماعة العرقية في عزلة تامة مضحك مثل الصوت الصادر عـــن تصفيقة يد واحدة (انظـــر بيتســـون، 1979: 78). بالتحديد، تبقى الجماعات العرقية مميزة قليلا أو كثيرا، ولكنها مطلعة على - وفي اتصال مـــع - أعضـــاء جماعات عرقية أخرى. زد على ذلـــك، إن هذه الجماعات أو الفئات بمعنى مـــا صنعت من خلال ذلك الاتصال ذاته. يجب أن تحدد هويـــات الجماعة دائما بالعلاقة بما ليس فيهم - بكلمات أخرى، بالعلاقة مع من هم ليسوا أعضاء الجماعة.

قد يخفف التحـــول الاصطلاحي من «القبيلة» إلى «الجماعة العرقية» أو حتـــى يصعـــد تحيز المركزية العرقيـــة أو المركزية الأوروبيـــة التي يتهم الأنثروبولوجيون غالبا بالترويج لها بصورة خفية (الأكثر شـــهرة، ربما، من قبل ســـعيد، 1978). عندما نتكلم عن القبائـــل، فإننا نقدم ضمنا تمييزا

حادا، نوعيا بين أنفسنا والناس الذين ندرسهم، يتطابق التمييز على وجه العموم مع التمييز بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية أو ما تسمى المجتمعات البدائية. إذا ما تكلمنا بدلا من ذلك عن الجماعات العرقية أو الفئات، يصبح من الصعب أن نحافظ على مثل هذا التمييز الواضح. يعود كل كائن حي تقريبا إلى جماعة عرقية، ما إذا كان يعيش أو تعيش في أوروبا، الملاوي، أو أمريكا الوسطى، إلا أن أهمية عضويتهم العرقية تتفاوت. هناك جماعات عرقية في مدن إنجليزية، في ريف بوليفيا، وفي مرتفعات غينيا الجديدة. الأنثروبولوجيون أنفسهم ينتمون إلى جماعات أو أمم عرقية. زد على ذلك، غالبا ما يمكن أن تطبق المفاهيم والأطر النظرية المستخدمة في دراسة العرقية على النسيج الاجتماعي الحديث أو غير الحديث، على مجتمعات غربية أو غير غربية. بهذا المعنى، فإن مفهوم العرقية يمكن أن يقال إنه يجسر فجوتين مهمتين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: إنه يستلزم التركيز على الديناميكيات بدلا من الثوابت، ويجعل الحدود نسبية بين الـ «نحن» والـ «هم»، بين المحدثين والقبليين (انظر كذلك جينكنز، 2008: الفصل الثاني).

ما العرقية إذن؟

عندما نتكلم في العرقية، فإننا نشير إلى أن الجماعات والهويات تطورت في اتصال متبادل بدلا من أن تكون في عزلة. ولكن ما طبيعة مثل هذه الجماعات؟

عندما تقصى أي. أل. كروبير وكلايد كلوكوهين المعاني المتنوعة لـ «الثقافة» في بدايات الخمسينيات (كروبير وكلوكوهين، 1952)، تعرفا على 162 تعريفا مختلفا. رغم أنه يبقى صحيحا أن معظم أولئك الذين يكتبون عن العرقية لا يكلفون أنفسهم عناء تعريفها، كما يتفاوت استخدامها بينهم. بدلا من الغور في التعاريف المتنوعة للعرقية هنا، سأشير إلى الاختلافات ذات المغزى بين وجهات النظر التحليلية فيما نتقدم. كنقطة بداية، دعونا نتفحص التطور الأخير للمصطلح كما يستخدم من قبل الأنثربولوجيين الاجتماعيين.

جاء مصطلح «الجماعة العرقية» ليعني شيئا ما مثل «شعب». لكن ما هو «الشـــعب»؟ هل يكون السكان غير المهاجرين في بريطانيا شعبا، هل يشمل بضعة شـــعوب (كما يميل نيرن إلى أن يجادل، 1977) أو هل أنه يشكل جزءا من الشعب الألماني، أو المتكلمين بالإنجليزية، أو الأطلنطيين، أو الأوروبيين؟ لـــكل هذه المواضع مدافعيها، وقد أخذ هذا الغموض في تشـــخيص الشـــعوب كتحد من قبل الأنثروبولوجيين. في دراســـة رائدة للعلاقات العرقية في تايلاند، سأل مايكل مويرمان (1965) نفسه: «من هم اللو؟» وكان اللو الجماعة العرقية التي ركز عليها بحثه، ولكنه عندما حـــاول أن يصـــف من كانوا - بأي الطرق كانـــوا مميزين عن الجماعات العرقية الأخرى - ســـرعان ما دخل في ورطة. مشـــكلته، شـــائعة جدا في الأنثروبولوجيـــا المعاصرة، تتعلق بحـــدود الجماعة. بعد وضع عدد من المعايير شـــائعة الاســـتخدام من قبل الأنثروبولوجيين لتعيين حدود الجماعـــات الثقافية، مثل اللغة، التنظيم السياســـي، والجوار الأقليمي، قـــال مثبتا: «بما أن اللغة، الثقافة، التنظيم السياســـي، الخ.، لا تترابط بصـــورة تامة، فإن الوحدات المحددة بمعيـــار واحد لا تتطابق بالصدفة مع الوحدات المحددة بمعيار آخـــر» (مويرمان، 1965: 1215). عندما سأل أفراد اللو عن خصائصهم النموذجية، أشاروا إلى السمات الثقافية التي كانوا يشـــتركون فيها بالحقيقة مع الآخر، جماعات جيرة. عاشـــوا في تفاعل قريب مع جماعات أخرى في المنطقة، لم يكن لديهم معيشـــة اســـتثنائية، لغة استثنائية، لا عادات اســـتثنائية، لا دين استثنائيا. لماذا كان من المناســـب أن نصفهم كجماعة عرقية؟ بعد طرح هذه المشكلات، أجبـــر مويرمـــان على أن يســـتنتج أن «أحدا ما» يعتبر مـــن جماعة اللو بفضيلة الاعتقاد وتسمية نفسه على أنه من اللو وبالتصرف بطرق تعطي مصداقيـــة لكونه من اللو» (مويرمـــان، 1965: 1219). كونه غير قادر على أن يجادل في أن هذه «اللولية» يمكن أن تحدد بالعودة إلى السمات الثقافية الموضوعية أو الحدود المرســـومة بوضوح، فقد عرفها مويرمان كمـــا لو كانـــت فئة العزو الســـلبية [1]. أصبحت هـــذه الطريقة لتحديد الجماعات العرقية مؤثرة جدا (انظر الفصل الثالث).

هل ينطوي هذا على أن الجماعات العرقية لا تملك بالضرورة ثقافة مميـــزة؟ هل يمكن لجماعتين أن تكونا متماثلتين ثقافيا مع ذلك تكونان جماعتين عرقيتين مختلفتين؟ هذا ســؤال معقد، وســنتعامل معه فيما بعــد في فصول قادمة. في هذه النقطة علينا أن نلاحظ، على النقيض من وجهة النظر واسعة الانتشــار، أن الاختلاف الثقافي بين جماعتين ليس السمة الحاســمة للعرقية. جماعتان قرابيتان متمايزتان، قل، في مكان مــا في غينيا الجديدة، قد يكون لديهمــا لغتان، اعتقادات دينية وحتــى تقنيات مختلفة ولكن هــذا لا يعني بالضرورة أن هناك علاقات عرقيــة بينهما. من أجل أن تتحقــق العرقية، يجب أن يكون للجماعتين حد أدنى من الاتصال إحداهما مع الأخرى، ويجب عليهما أن تستأهلا أفكار إحداهما عن الأخرى كما لو أنهما مختلفتان ثقافيا كل منهما عن الأخرى. إذا لم تلب هذه الشــروط، لن يكون هناك عرقية، من حيث إن العرقية بصورة جوهرية جانب للعلاقة، وليس خاصية لجماعة [2]. هذه نقطة أساسية. على العكس، قد تبدو بعض الجماعات متشابهة ثقافيا، مــع ذلك يمكن أن يكون هناك علاقــات متداخلة وذات صلة اجتماعيا (وحتى ســريعة الزوال) بينهما. كان يمكن أن تكون هذه هي الحالة في العلاقــة بين الصرب والكــروات بعد تمزق يوغســلافيا، أو التوتر بين السيميين الساحليين والنرويجيين العرقيين. قد يكون هناك تنوع ثقافي ذو اعتبار ضمن جماعة بلا عرقية (بلوم، 1969). فقط بقدر ما ينظر إلــى الاختلافات الثقافية كونها مهمة، وأنها تكون ذات صلة اجتماعيا، يمكن أن يكون للعلاقات الاجتماعية عنصر عرقي.

العرقيــة هي جانب للعلاقة الاجتماعية بين الأشــخاص ممن يعتبرون أنفســهم كما لو أنهم متمايزون ثقافيا عن أعضاء الجماعات الأخرى ممن يملكــون معهم الحــد الأدنى من التفاعل المنتظــم. ويمكن لذلك أن تعرف علــى أنها هويــة اجتماعية (تقوم علــى الاتصال وجها لوجــه بالآخرين) تتصــف بكونها قرابة مجازية أو متصورة (يلفنغتون، 1991: 168). عندما تقــوم الاختلافات الثقافية بصنع فروقــات بين أعضاء الجماعات بصورة منتظمة، فللعلاقة الاجتماعية عنصر عرقي. تشــير العرقية إلى جانبين،

جانب الكسب وجانب الخسارة في التفاعل، وإلى جوانب المعنى في ابتكار الهويـــة. بهذه الطريقة فإن لها جانبا سياســيا تنظيميا، كما أن لها جانبا رمزيا ذا معنى كذلك.

للجماعات العرقية أســاطيرها حول الأصل المشترك، ولها تقريبا على الدوام أيديولوجيات تشــجع التقارب الداخلي، والتي يمكن فيما عدا ذلك أن تكون ذات أهمية عملية عالية ومتنوعة.

أنواع العلاقات العرقية

يجمل هــذا التعريف العام والأولي للعرقية عــددا كبيرا من الظواهر الاجتماعية المختلفة جدا[3]. لعلاقتي مع بائع الخضروات الذي أتسوق منه (وقد ولد في باكستان) عنصر عرقي، مهما كانت ثانوية، وكذلك هي، كما يمكن أن يجادل، الحروب في يوغســلافيا الســابقة و«الشغب العنصري» في المدن الأمريكية. هل في هذه الظواهر أي شيء ممتع بصورة مشتركة، مبررا مقارنتها ضمن إطار مفاهيمي منفرد؟ الجواب نعم ولا.

أحد الإشكالات المستمدة من الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية هو أنه قد تكون هناك آليات للصيرورات العرقية والتي هي موحدة نســبيا في كل وضع متداخل عرقيا: بهذا المعنى، نستطيع التعرف على خواص معينة مشتركة رسمية في كل الظواهر العرقية.

من الناحية الأخرى، لا يمكن أن يكون هناك شــك في أن السياقات الاجتماعيــة الجوهرية للعرقية تختلف بدرجة كبيرة جدا، وأن للهويات العرقية والتنظيمات العرقية نفســها أهميــة متغايرة بدرجة عالية في مجتمعات مختلفة، بالنسبة لأفراد مختلفين وفي ظروف مختلفة. علينا أن نضــع في بالنــا فيما عدا ذلك أن نقطة المقارنــة الأنثروبولوجية لا تؤســس بالضرورة التماثلات بين المجتمعات، يمكنها أيضا أن تكشــف الاختلافــات المهمة. مــن أجل اكتشــاف مثل هــذه الاختلافات، فإن علينــا ابتداء أن نمتلك نوعا من مســطرة القياس، موطئ قدم ثابت أو مفاهيمي، والذي يمكن أن يستعمل كأساس للمقارنة. إذا عرفنا أولا ما نعنيه بالعرقية، نستطيع اســتعمال المفهوم كقاسم مشترك للمجتمعات

والأوضاع الاجتماعية المختلفة فيما عدا ذلك. بهذه الطريقة يمكن لمفهوم العرقية ليس فقط أن يعلمنا شيئا ما حول التشابه، وإنما كذلك حول الاختلافات.

على الرغم من أن مفهوم العرقية يجب أن يملك دائما نفس المعنى خشية أن يتوقف عن كونه مفيدا في المقارنة، فإن من المحتم علينا أن نميز بين السياقات الاجتماعية موضوع الفحص. بعض السياقات المتداخلة عرقيا في المجتمعات المختلفة متشابهة جدا وقد تبدو قابلة للمقارنة بسهولة، فيما أن بعضها الآخر يختلف على نحو جوهري. من أجل إعطاء فكرة عن التنوع، سأصف بإيجاز بعض البؤر الميدانية النموذجية للدراسات العرقية وبعض الأنواع القياسية للعلاقات العرقية.

(أ) **المهاجرون الجدد**. يمكن أن تتضمن هذه الفئة، بين آخرين، مهاجرين غير أوروبيين في المدن الأوروبية، ذوي الأصول الإسبانية في الولايات المتحدة، وكذلك المهاجرين إلى المدن الصناعية في أفريقيا، الكوريين في اليابان والصينيين في أندونيسيا. ركزت البحوث على المهاجرين على مشاكل التكيف، على التمييز العرقي عن المجتمع المضيف، والعنصرية، وقضايا ذات صلة بإدارة الهوية والتغير الثقافي (انظر الفصول 4 و7 و8). ركز الأنثروبولوجيون الذين بحثوا التمدن في أفريقيا على التغير والاستمرارية في التنظيم السياسي والهوية الاجتماعية في أعقاب الهجرة إلى أوضاع جديدة بصورة كلية (انظر الفصل الثاني). على الرغم من أن لديهم مصالح سياسية، من النادر لهذه الجماعات أن تطالب بالاستقلال السياسي أو الدولة، وهم كقاعدة موحدون في نظام رأسمالي للإنتاج والاستهلاك.

(ب) **السكان المحليون (Indigenous)**. هذه الكلمة مصطلح غطاء يشير عادة إلى السكان الأصليين (Aboriginal) لإقليم، ممن لا قوة لهم سياسيا بصورة نسبية وممن هم موحدون فقط بصورة جزئية في الدولة القومية المهيمنة. يقرن السكان المحليون مع نمط الإنتاج غير الصناعي ونظام سياسي عديم الدولة (جماعة حقوق الأقليات، 1990، فيما بعد بين، 1992 و2000). الباسك من خليج بسكاي والويلزيون من بريطانيا العظمى

لا يعتبرون سكانا محليين رغم أنهم بالتأكيد محليون، من الناحية التقنية، كما هو حال السيمي في إسكاندنيفيا الشمالية أو الهيفارو في حوض الأمازون. مفهوم «السكان المحليون» إذن ليس بمفهوم تحليلي دقيق، ولكنه بدلا من ذلك يبني على تشابه عائلي عريض وقضايا سياسية معاصرة (انظر الفصلين 4 و 7).

(ت) الأمم الأولية (الحركات القومية العرقية). تضم هذه الجماعات، من بين الأكثر شهرة للجماعات العرقية في وسائل الإعلام الإخبارية، الأكراد، السيخ، الفلسطينيين والتاميل السريلانكيين. على وجه التحديد، لهذه الجماعات قادة سياسيون يدعون استحقاقهم لدولتهم القومية وأنهم ينبغي ألا «يحكموا من قبل الآخرين». قد يقال إن لدى هذه الجماعات، التي لم تحصل بعد على دولة قومية، خصائص جوهرية بالاشتراك مع الأمم (انظر الفصل السادس) مما لديهم إما مع أقليات حضرية أو سكان محليين. إنهم دائما راسخون إقليميا، يميزون وفقا للطبقة والإنجاز التعليمي، وهم جماعات كبيرة. انسجاما مع المصطلحات الشائعة، قد توصف هذه الجماعات كما لو أنها «أمم بلا دولة». درس الأنثروبولوجيون مثل هذه الحركات في عدد من المجتمعات، من ضمنها اليوزكادي أو بلاد الباسك (هايبرغ، 1989)، بريتاني (مكدونالد، 1989) والكيبك (هاندلر، 1988).

(ث) الجماعات العرقية في «المجتمعات التعددية». يشخص مصطلح «المجتمع التعددي» عادة الدولة المبتكرة استعماريا بسكان غير متجانسين ثقافيا (فيرنيفال، 1948، إم. جي. سمث، 1965) المجتمعات التعددية النموذجية يمكن أن تكون كينيا، أندونيسيا، وجامايكا. الجماعات التي تكون المجتمع التعددي، رغم أنها مجبرة على المشاركة في أنساق سياسية واقتصادية موحدة، تعتبر كما لو أنها (وتعتبر نفسها كما لو أنها) مميزة بدرجة عالية في قضايا أخرى. في المجتمعات التعددية، الانفصال ليس خيارا وتميل العرقية إلى أن تكون متمنطقة كمنافسة جماعة. كما علق جينكنز (1986)، معظم الدول المعاصرة يمكن أن تعتبر تعددية بدرجة معقولة.

(ج) أقليات ما بعد العبودية [4]: سليلوا العبيد، في العالم الجديد عموما. لا مهاجرون ولا سكان محليون، كان أسلافهم قد تحولوا من كونهم أعضاء لجماعات عرقية أفريقية متميزة ببساطة إلى «عمال، زنوج، سود ببساطة» (فينتـــون، 1999 : 42). أعادت هذه الجماعات تعريف أنفســها فيما بعد على امتداد خطوط مختلفة اعتمادا على المجتمع والوضع موضوع السؤال. بعض أكثر التعابير بروزا لإعادة اكتشاف الأفرقة هي حركة الوعي والفخر بالأصـــل الأفريقي للمناطـــق الناطقة بالفرنســـية (Négritude)، والحركة الجامايكية الرســـتفارية، ومؤخرا أيديولوجيا التمركز الأفريقي الأمريكية (أســـانتي، 1988) مـــن جانب، والاحتفال باختـــلاط الأجناس من الجانب الآخر (غلروي، 1987، هول، 1991 وربنر وموروود، 1997). تميل سياسات الهوية إلى أن تقوم على تاريخهم المشترك للاجتثاث القسري والمعاناة.

يمكـــن أن يتضمن تعريـــف العرقية المقترح أعلاه كل أنـــواع العلاقات المتداخلـــة عرقيا، بغض النظر عن مدى اختلافهـــا في الجوانب الأخرى. بالتأكيد، هناك جوانب للسياسة (المنافسة من أجل القوة والاعتراف) كما في المعنى (صيرورة التعـــرف الاجتماعي والانتماء) في العلاقات العرقية المعـــاد إنتاجها من قبـــل الأقليـــات الحضرية، الســـكان المحليون، والأمم الأوليـــة وكذلك جماعات المكونات في المجتمعات التعددية. رغم التنوعات العظيمة بين المشـــكلات والخواص الجوهرية الممثلة من قبل الأنواع المعنية للجماعـــات، فإن مصطلح العرقية قد، بكلمات أخرى، يســـتخدم بطريقة ذات معنى كقاســـم مشترك بالنســـبة لهم. في فصول لاحقة، سنرى كيف أن المقاربـــات الأنثروبولوجية للعرقية قد تســـلط الضوء على التشـــابهات والاختلافات بين السياقات الاجتماعية المتنوعة والظروف التاريخية التي سيتم تقصيها.

مفاهيم تحليلية ومفاهيم «أصلية»

المشكلة الأخيرة التي يمكن أن تناقش في هذا الفصل تختص بالعلاقة بـــين المفاهيم الأنثروبولوجية وموضوع اهتمامهم. هذه مشـــكلة بتداعيات معقـــدة، وهي حول العلاقـــة بين (1) النظريـــة الأنثروبولوجية و«النظرية

الأصليــة»، (2) النظريــة الأنثروبولوجيــة والتنظيــم الاجتماعــي، و(3) «النظرية الأصلية» والتنظيم الاجتماعي.

يمكــن أن يجــادل علــى أن التحــول الاصطلاحي مــن «القبيلة» إلى «الجماعــة العرقيــة» خفــف التمايــز القوي الســابق بــين «الحداثيين» و«البدائيين». يمنح الاهتمام الأنثروبولوجي المتنامي بالقومية خطوة أخرى نحو «أن ندرس أنفســنا». فإن كان للعرقية أن تكون غير حديثة كما يمكن أن تكــون حديثة، يجب علــى القومية أن تعرف مــع العصر الحديث، مع عصر التنوير الفرنســي والرومانســية الألمانية كنقطتي بداية متوازيتين. تغلغلت الشــعارات، والحركات، والرموز القومية، فيما بعد في قلب البحث الأنثروبولوجــي. القومية، على ما هي عليــه كأيديولوجيا للدولة الحديثة، حاضرة في العوالم الاجتماعية التي يعيش فيها الأنثروبولوجيون أنفسهم. علــى الرغم من أن هناك اختلافــات مثيرة للاهتمام بــين أيديولوجيات معينة، فالقومية على ما هي أيديولوجيا حديثة. عند دراســة القومية في بلــد أجنبي، فإن من الصعب إذن أن يســتخدم الفــرد مجتمعه هو كضد ضمني كما اعتــاد الأنثروبولوجيون أن يفعلوا عند دراســتهم ما يعتبرونه مجتمعات غريبة أو دخيلة. في الحقيقة، كما لاحظ هاندلر (1988)، فقد نمــت القومية والعلوم الاجتماعية، ومن ضمنهــا الأنثروبولوجيا، في ذات الظروف التاريخية للتحديث، والتصنيع، وتنامي الفردية في القرن التاسع عشــر. لهذا السبب، يجادل هاندلر، كان من الصعب على الأنثروبولوجيين أن يحققوا مســافة تحليلية كافية وجها لوجه مــع القومية، المفاهيم ذات الصلة وطــرق التفكير أيضا مترابطة على نحــو قريب جدا (انظر كذلك بوير ولومنتز، 2005، هيرزفيلد، 1987، جست، 1989).

وجهة نظر هاندلــر ذات مصداقية بالعلاقة مع الحركات السياســية العرقيــة الحديثة. يميل أولئك الذين يتكلمــون لصالح هذه الحركات إلى أن يســتدعوا مفهومــا للثقافة مســتمدا في الواقع مباشــرة من المفاهيم الأنثروبولوجيــة للثقافــة، وفي بعض الحــالات فإنهم يقدمون أنفســهم بصــورة واعية ذاتيا كما لو كانــوا بقايا «قبائل» لـ «القبائل» المتصورة في الأدبيات الأنثروبولوجية الكلاسيكية (روسنز، 1989). في هذه الحالات،

هناك علاقة جوهرية بين التنظير الأنثروبولوجي و«النظرية الأصلية». إضافة إلى ذلك، عندما يدرس الأنثروبولوجيون قضايا متنازع عليها في مجتمعاتهم هم، هناك مخاطرة حقيقية من أن العدة المفاهيمية ستلوث بمعاني كلمات الحياة اليومية غير الدقيقة وربما المثقلة أيديولوجيا. لهذا السبب، علينا أن نكون حذرين على نحو خاص بخياراتنا للمصطلحات والتفسيرات التحليلية عندما ندرس ظواهر مثل العرقية والقومية.

وجهة النظر التي وضعها هاندلر وآخرون في العلاقة مع دراسة القومية والسياسة العرقية الحديثة يمكن أن ينظر إليها كمشاكل عامة للأنثروبولوجيا الاجتماعية. تتعلق المشكلة الرئيسية بكيف نمنطق العلاقة بين النظرية الأنثروبولوجية، «النظرية الأصلية»، والتنظيم الاجتماعي (ميتشل، 1974، فيما بعد كذلك بومان، 1996). بمعنى ما، تخلق العرقية من قبل المحلل عندما يخرج إلى العالم ويطرح أسئلة حول العرقية. إذا ما كان بدلا من ذلك مهتما بالجندر، فإن مما لا شك فيه أن يجد جوانب للجندر بدلا من العرقية. من الناحية الأخرى، قد يكون الأفراد أو المخبرون ممن يعيشون في المجتمعات موضوع السؤال هم أنفسهم مهتمين بقضايا ذات صلة بالعرقية، وعلى هذا النحو فإن الظاهرة توجد بوضوح خارج عقل الملاحظ. ولكن بما أن مفاهيمنا، على سبيل المثال العرقية والقومية، هي من اختراعاتنا، يجب علينا ألا نفترض أن الممثلين أنفسهم لديهم نفس الأفكار حول الطرق التي يتكون فيها العالم - حتى إذا كانوا يستعملون الكلمات نفسها التي نستعملها نحن أنفسنا! يبنى التاريخ والهوية الاجتماعية اجتماعيا، أحيانا بعلاقة ضعيفة جدا مع حقائق راسخة، أو على الأقل حقائق رسمية (انظر الفصل الرابع).

هناك في الغالب تعارضات بين ما يقوله الناس وما يفعلونه، وهناك تقريبا دائما تعارضات بين توصيفات المخبرين لمجتمعهم وتوصيف الأنثروبولوجيين لنفس المجتمع. في الحقيقة، يحمل العديد من الأنثروبولوجيين (على سبيل المثال هولي وستشلك، 1983) على أن الهدف الرئيس لميدان العلم أن نتحقق ونوضح العلاقة بين المفاهيم والأفعال، أو بين ما يقوله الناس وما يفعلونه. قد لا نتفق مع وجهة نظرهم «العقلانية»،

والتـــي يبدو أنها تفترض أن عقلانية الأهداف ذات الوســائل الاقتصادية البســيطة تقف خلف كل الأفعال الاجتماعية، ولكن المشــكلة العامة تبقى مهمة: لماذا يقول الناس شيئا ومن ثم يستأنفون للقيام بشيء مختلف كليا، وكيف يمكن التحقق من هذا؟

هذا التعارض ذو صلة بالدراسات العرقية، ويستلزم أن نكون واضحين حول التمايزات بين مفاهيمنا ونماذجنا النظرية، المفاهيم والنماذج النظرية «الأصلية»، والصيرورة الاجتماعية. في بعض المجتمعات، ربما ينكر الناس أن هنـــاك معالجة تباينية منهجية بين أعضاء الجماعات المختلفة، رغم أن الأنثروبولوجيين سيكتشـــفون أن مثل هذا التمييز موجود. على العكس من ذلك، قابلت العديد من المســيحيين خلال عملي الحقلي ممن أقسموا، في المحادثات (لأسباب واضحة على نحو ظاهري)، ألا علاقة لهم من أي نوع مع مســلمين، فيما بعد، يتبين أنهم في الحقيقة يتمتعون بعلاقات مستمرة تماما وأحيانا وثيقة مع المسلمين. إنها، في الحقيقة، تناقضات في الغالب من هذا النوع الذي يقود إلى البصيرة الأنثروبولوجية.



2

التصنيف العرقي: نحن وهم

جاء من طبقة جيدة، له بشرة زيتونية فاتحة وشعر بتموجات كبيرة (شعر «جيد»، كما اعتقدت الآنسة هنري كعضوة من الطبقة الوسطى للهنود الغربيين، رأت الشعر البشري في سياق «جيد» و«رديء». أحيانا «جيد» و«قاس»، الشعر «الجيد» هو شعر له مظهر أوروبي، الشعر «الرديء» أو «القاسي» هو شعر غريب، زنجي الشكل).

إدغار ميتلهولزر (1979 [1950]؛ 58)

«المشكلة الرئيسية التي طرحت هنا تتعامل مع العلاقات بين العرقية والثقافة، والسؤال: أين تنتهي جماعة عرقية وتبدأ أخرى؟»

المؤلف

الحقيقة الأولى للعرقية هي في تطبيق التمايزات المنهجية بين الداخليين والخارجيين، بين الـ «نحن» والـ «هم». إن لم يوجد مثل هذا المبدأ لا يمكن أن تكون هناك عرقية، من حيث إن العرقية تفترض

استباقا علاقة مؤسساتية بين الفئات المرسومة ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين ثقافيا. من هذا المبدأ، يتبع أن اثنتين أو بضع جماعات ممن يعتبرون أنفسهم مميزين قد يميلون إلى أن يصبحوا أكثر تشابها وفي الوقت نفسه مهتمين على نحو متزايد بتمايزهم إذا ما زاد اتصالهم المتبادل. العرقية إذن تتكون من خلال الاتصال. سيقدم هذا الفصل الجوانب العامة لصيرورات الاتصال هذه. وفي الفصول التالية، ستوضح الظروف الأوسع للعلاقات العرقية على مستوى العلاقات الشخصية البينية ـ من تشكيل الجماعات العرقية (الفصل الثالث) وابتكار الهويات والأيديولوجيات العرقية (الفصل الرابع)، إلى الظروف التاريخية للعرقية (الفصل الخامس)، العلاقة بين العرقية والدولة، بما في ذلك النقاشات حول القومية، السكان المحليين، والتعددية الثقافية (الفصول 6 و7 و8)، وتأثير العولمة على سياسات الهوية (الفصلان 8 و9). رغم أن العرقية لا تبتدع كلية من خلال الوكلاء الأفراد، يمكن في الوقت نفسه أن تزود الوكلاء بالمعنى والقنوات التنظيمية لمتابعة مصالحهم المحددة ثقافيا. إن من المهم أن نكون مطلعين على هذه الثنائية.

إيكولوجيا المدينة

تم القيام ببعض أكثر البحوث الميدانية المبكرة على المجتمعات متعددة العرقيات المعقدة من قبل الجماعة التي عرفت باسم مدرسة شيكاغو، المكونة من علماء الاجتماع الحضريين وكذلك الأنثروبولوجيين (بارك، 1950، فيما بعد هانيرز، 1980). من بين المشكلات الرئيسية التي قام بارك وشركاؤه بالتحقق منها في العشرينيات والثلاثينيات كانت في كيف يمكن للجماعات العرقية أن تبقى مميزة في المدن الأمريكية. وإلى أي مدى كانت كذلك عبر الزمان. بكلمات أخرى، كانوا مهتمين بالاستمرارية والتغير في العلاقات العرقية. إننا ندين بالاستخدام الواسع لمفاهيم «التثاقف» و«قدر الصهر الأمريكي» إلى جهود بارك وزملائه. بالتثاقف، عنوا تكيف المهاجرين مع نسيجهم الثقافي الجديد. يمكن، إنما ليس بالضرورة، أن تقود بالنهاية إلى الاستيعاب الكلي أو فقدان التمايز العرقي.

اعتبر بارك المدينة كأنها نوع من النسق الإيكولوجي بديناميات الداخلية، مبتكرا فرصا وقيودا متنوعة بالنسبة إلى أفراد وجماعات مختلفين. في الوقت نفسه احتوت المدينة بضعة «عوالم اجتماعية» مميزة تقوم على الطبقة و«العنصر» أو الأصول القومية. تتطابق هذه العوالم الاجتماعية مع أحياء فسيولوجية مميزة، مقسمة بطرق غير متساوية للوصول إلى موارد اقتصادية وإلى اختلافات عرقية. خلق ربط التكيف الاقتصادي والهوية العرقية إذن «مناطق طبيعية»، مثل صقلية الصغيرة و«الحزام الأسود» في شيكاغو، والتي تتميز قليلا أو كثيرا أحدها عن الآخر من خلال أماكنها المقابلة في تقسيم العمل والهويات الثقافية لسكانها. إلى حد كبير، تم سحب الموارد الاقتصادية، السياسية والثقافية ضمن النسق الفرعي العرقي، بحيث يمكن للفرد أن يحقق العديد من أهدافه من خلال الشبكة العرقية. يمكن للحراك ضمن النظام ككل أن يحقق من خلال التثاقف. تبني قيم وطرق حياة الأكثرية البيضاء الناطقة بالإنجليزية. والتي اعتمدت بدورها على النجاح الاقتصادي للأفراد أو الجماعات. إن «دورة العلاقات العنصرية النموذجية»، كما يلاحظ أولف هانيرز (1980: 44) في تقييم لمدرسة شيكاغو، «يمكن أن تقود من العزلة من خلال المنافسة، الصراع، ووسائل الراحة والتسلية إلى الاستيعاب». افترض بارك عموما أن «التثاقف» يمكن في النهاية أن يحل محل التحصن العرقي، فيما عدا في حالة السود. يأتي التحليل المؤثر الآخر لـ «التثاقف» من نفس الفترة الزمنية من مقالة بيتسون حول الاتصال الثقافي والانفصال الرسمي عن المؤسسة الدينية، الذي نشر العام 1935 (بيتسون 1972أ)، حيث يجادل بيتسون أنه على عكس ما توقعه العديدون، فإن فروق الجماعة قد تبرز فقط كتقليل في مواضع الاتصال.

نقطة رئيسية في عمل بارك هي أن أي مجتمع هو قدر صهر ناجح قليلا أو كثيرا، حيث يندمج السكان المتنوعون، يتثاقفون، وفي النهاية يستوعبون بمعدلات مختلفة وبطرق مختلفة، اعتمادا على مكانهم في النسقين الاقتصادي والسياسي.

استعارة قدر الصهر

للمفهوم الأمريكي لقدر الصهر شـــجرة نسب طويلة. يبدو أنه استخدم أولا في عمل كريفكور «رسائل من فلاح أمريكي» (1904 (1788))، حيث ســـأل الكاتب «من هو الأمريكي، هذا الإنســـان الجديـــد؟» وأجاب: «هنا أفـــراد من كل الأمم انصهروا في عنصر بشـــري جديد، ممن سيتســـبب عملهم وذريتهم يوما ما في تغيرات عظيمة في العالم»[1]. تكلم الفيلسوف إيميرســـون عن «قدر الصهر» منتصف القرن التاسع عشر، ومع مسرحية إزرابيل زانغويل الشـــعبية «قدر الصهر» من العام 1908، أصبح المصطلح علامة للوصف الذاتي بالنسبة للعديد من الأمريكان الجدد.

السياقات الاجتماعية المتداخلة عرقيا التي تمت دراستها منها من قبل مدرسة شـــيكاغو كانت عابرة، حديثة التكوين، وربما شاذة. العام 1900، تكون ما يقرب من 80% من سكان شيكاغو من المهاجرين وأبنائهم، وحتى العام 1930، كان حوالي 35% من السكان أجنبيي الولادة. بعد «الانتعاش العرقي» في الستينيات والسبعينيات، أصبح من الشائع أن ننتقد فكرة قدر الصهـــر لكونها خاطئة ميدانيا من حيث إنهـــا تنبأت بأفول نجم العرقية. يتفـــق النقاد، في الحقيقة والواقع، على أن الجماعات العرقية المتنوعة لم تندمج علـــى الإطلاق، وبالفعل يبدو أن الاختلافـــات بينهم قد برزت بعد جيلين أو أكثر من التكيف المتبادل.

قد يكون هذا النوع من التطور (انظر الفصل السابع) مدعاة للعجب، إنما لم يكن مبهما بالنســـبة لبارك. لقد شـــدد على أن العرقية، والصراع العرقي (أو التعصـــب العنصري)، كانا مظهرا للعلاقة بين الجماعات وأن ما تســـبب فيهما هو التهديدات، حقيقية كانت أم متصورة، الموجهة لـ «نمط إيكولوجي» قائم للضبط المتبادل. بكلمات أخرى، فإن الحراك الاجتماعي - نحو الأسفل أو نحـــو الأعلى - لأي جماعة عرقية يمكـــن أن يؤدي إلى التوتر في العلاقة مع الجماعات الأخرى.

كان بـــارك مطلعا على ميوعة خاصية التصنيف العرقي. فيما يتحرك الفرد بين الســـياقات الاجتماعية في جريان وتنقل الحياة الحضرية، فإن الأهمية النسبية لعضويته العرقية تتغير. وبذلك «قد يملك فرد العديد من

«الـذوات» وفقا للجماعات التي ينتمي اليها وإلى الحد الذي تكون فيه كل من هذه الجماعات معزولة عن الأخرى» (بارك، 1955 [1921]، مقتبس من لال، 1986: 290).

انتقد علماء فيما بعد بعض المقدمات النظرية القادمة من مدرسة شيكاغو. واتسع النقد ليتضمن الممثلين المتأخرين للمدرسة، لاسيما روبرت ريدفيلد، يشير أي بي كوهين إلى ثلاث «أساطير» لمدرسة شيكاغو (أي بي كوهين، 1985: 28): أسطورة «البساطة» (فكرة أن المجتمعات الريفية كانت بحكم الإهمال أبسط من تلك الحضرية)، أسطورة «المساواة» (يفترض أيضا كونها نموذجية بالنسبة للمجتمعات الريفية)، وأسطورة «التطابق الحتمي» (في المجتمع الريفي). بينما بالغوا بلا شك في التضاد بين التعقيد الحضري والبساطة الريفية (المفترضة)، أثبتت بضع وجهات نظر أصيلة لمدرسة شيكاغو لتكون دائمة القيمة في دراسة العرقية: أظهروا أن العلاقات العرقية سلسة وقابلة للتفاوض، أن أهميتها تتباين حسب الظروف، وأنه، بالنسبة لكل مزاعمهم فيما يتعلق بالأصالة والجذور الثقافية، يمكن للهويات العرقية أن يتم التلاعب بها بصورة واعية وأن تستثمر في مجال المنافسة الاقتصادية في المجتمعات الحديثة. بدأ التيار المعروف بالتفاعلية الرمزية في الدراسات العرقية الأمريكية (كما في علم الاجتماع على وجه العموم) (غانز، 1979) من قبل مدرسة شيكاغو. كما سيكون واضحا الآن، فإن النتائج التي كانت وبدرجة كبيرة منسجمة مع مدرسة شيكاغو ظهرت كذلك، بعد فترة قصيرة، من الدراسات الأنثروبولوجية لـ «القبلية» والعلاقات المتداخلة في جنوب أفريقيا الآخذة في التمدن.

إيصال الاختلاف الثقافي

قد تكون الاتصالات فيما بين الجماعات التي تؤلف العرقية قد تسببت من خلال عوامل متنوعة، فيما بينها نمو السكان، إقامة تقنيات الاتصال الحديث التي تسهل التجارة، إدماج الجماعات الجديدة في النظام الرأسمالي للإنتاج والتبادل، التغير السياسي الذي يدمج الجماعات الجديدة في نظام سياسي واحد، و/أو الهجرة.

في الثلاثينيات، كان هناك طلب متنام على العمالة في مناجم النحاس في جزء من روديسيا الشمالية (زامبيا اليوم) معروف بحزام النحاس. حث هذا تدفق الهجرة من المناطق الريفية إلى بلدات المناجم، واستقر العمال في ثكنات كبيرة. كانت هناك بضعة تغيرات مهمة في الوضع الاجتماعي لهؤلاء العمال. كانوا يعملون حتى وقت قريب فلاحين على مستوى الكفاف في القرى الريفية، أصبحوا الآن عمالا مأجورين في البلدات ذات الاقتصاد المالي على نحو سائد. في معظم الحالات، قام تنظيمهم الاجتماعي في السابق على أساس القرابة، الآن أصبحوا مربوطين بمشروع المنجم بعقود عمل فردية. عاش معظم العمال وحدهم في الثكنات. إذا كانوا متزوجين، تركوا عوائلهم خلفهم بالقرية، على الأقل في المراحل المبكرة. أخيرا، أصبحوا جزءا من نظام اجتماعي أوسع بكثير وأكثر تعقيدا مما كان سائدا في السابق. فيما كان القرويون مكتفين ذاتيا وكانت لديهم اتصالات متقطعة بأعضاء جماعات عرقية أخرى، أصبحوا كسكان بلدات في تفاعل مستمر مع عدد كبير من الأفراد من جماعات عرقية أخرى غير جماعتهم هم. شاركوا الآخرين بسكنهم، بأماكن عملهم ونشاطاتهم الترفيهية. في بعض البلدات، تم تمثيل العشرات من «القبائل».

تم التحقق من عملية التمدن هذه من قبل الأنثروبولوجيين العاملين في معهد رودس. لفنغستون في لوساكا، روديسيا الشمالية، عاصمة زامبيا اليوم. كان من بين أبرز هؤلاء الأنثروبولوجيين غودفري ولسون، ماكس غلكمان، جي كلايد ميتشل وأي أل إيبستاين. تعرف هذه الجماعة اليوم باسم مدرسة مانشستر بسبب الروابط الأخيرة لأعضائها بجامعة مانشستر. ركزت بعض دراساتهم، من ضمنها «مقالة حول اقتصاديات التفكيك القبلي» لولسون (جي ولسون، 1941 ـ 2)، بصورة تكاد تكون استثنائية على التغير، فيما نظر آخرون، مثل كتيب ميتشل الصغير «رقصة الكاليلا» (ميتشل، 1956)، على العلاقة بين التغير الاجتماعي والثقافي والاستمرارية. مؤخرا، أنتج جيمس فيرغسون (1999) إثنوغرافيا(*) محدثة لحزام النحاس، متعقبا التغيرات التاريخية عبر عقود من الزمن.

(*) أنثروبولوجيا وصفية.

فيما وصف ولســون ما رأى كعملية للتفكيك القبلي، شدد ميتشل على أن شكل إعادة القبلية (ما يمكن أن ندعوه اليوم العرقية الحديثة) كان قد أخذ مكانه في بلدات المناجم.

علــى الرغم من أن الجماعــات القرابية و«القبائــل» كانت غير مهمة اقتصاديــا بصورة نســبية، تم التأكيد على عضويــة الجماعة إلى حد أن تكون مفرطة فــي الاتصال (كوفمان، 1959) في الطقوس العامة كما في التفاعل العرضــي. يعني هذا أن العرقية كانت «تعرض» بصورة مقصودة. فــي مواقف أخرى متعددة العرقيات قد تكــون العرقية بدلا من ذلك دون مســتوى الاتصال، مما يعني أن الفاعلين حاولوا التقليل من شأنـها حتـى لا تمثل جانبا مهما في تحديد موقف ما.

على الرغم من أن النــاس في البلدات لم يكونوا منظمين اجتماعيا على امتــداد خطوط قبلية أو عرقيــة، فقد كبروا بوعي ذاتي قــوي عن هويتهم العرقية في ظل هذه الظروف للاتصال المكثف مع الآخرين. لقد طوروا طرقا قياسية للتصرف في مواجهة بعضهم البعض، كيفوا أنفسهم وفقا لـ «خرائط» عرقيــة، قد تكون غيــر ضرورية تماما في وضع القريــة، حيث تكون معظم اتصالات الفرد فيما بين جماعته العرقية. قام العديد من النظم الاجتماعية الفرعية التي تطورت في البيئــة الحضرية، مثل النوادي وجماعات النظراء المتجمعين في ردهات تناول المشروبات، على العضوية العرقية.

يركــز ميتشــل (1956) على إحدى تلك المؤسســات الجديدة، رقصة الكاليلا. كانت تؤدى كل عصر يوم أحد في لونشــيا من قبل أعضاء ذكور من فئة البيســا. كانــوا يرتدون ثيابــا حديثة، ولم تشــكل الرقصة جزءا مــن الذخيرة الفنيــة الثقافية التقليدية للجماعة. مــع ذلك، كانت رقصة الكاليلا والأغاني المرافقة لها معالم جلية وواضحة للعيان لهوية الجماعة: ســفهت معظم الأغاني الجماعات الأخرى وأطرت على وطن البيسا. أدت الجماعات الأخــرى فعاليات مماثلة. بهذه الطريقة تم تأســيس الهويات الاجتماعيــة للناس والتأكيد عليهــا بطريقة مبــرزة. كان يمكن لمثل هذه الطقوس في وضع القرية أن تكون غير ضرورية، نظرا لأن السكان يعرفون أحدهم الآخر وبسبب أن القرى كانت كقاعدة أحادية العرقية.

الصور النمطية (القالبية)

في منطقة حـــزام النحاس، تم إيصال الاختلافات العرقية في ظروف خاصة كذلك. عندما يتقابل فردان للمرة الأولى، فإن أولى المعلومات التي يمكن أن يجمعها أحدهما عن الآخر هي العضوية العرقية. عندما تؤسس هذه الحقيقة فإنهما يعرفان كيف يتصرفان كل منهما نحو الآخر، من حيث إن هناك علاقات قياســية بين الجماعات. لدى بعض الجماعات علاقات «وديـــة»، لدى البعض الآخر علاقـــات «عدائية»، آخـــرون لديهم علاقات «طريفـــة». إذا مـــا عرف الفرد الهوية العرقية لأحد مـــا، له أن يعرف نوع الســـلوك الذي يكون مناســـبا معه. لدى أعضاء كل جماعة مفاهيم معينة حول عيـــوب وفضائل الآخرين، وهذه المفاهيم كانت قد فوهت وبرزت في الطقوس العامة مثل رقصة الكاليلا.

عندما تصبح مثل هذه المفاهيـــم جزءا لا يتجزأ من «المعرفة الثقافية» لجماعـــة وبالتالي تقود بصورة منتظمة وتنبؤيـــة إلى حد ما علاقاتهم مع الآخرين، يمكننا أن نصفها كقوالب عرقية. يشرح ميتشل:

> يعرض ســـكان البلدات أصلهـــم العرقي من خلال اللغة التي يتكلمون بهـــا وطريقة حياتهم على وجه العموم. يمكّن هـــذا أعضاء جماعـــات قبلية أخرى علـــى الفور من وضع جيرانهـــم ومعارفهم في الفئات التي تحدد نمط الســـلوك تجاههم. بالنسبة للأفارقة في حزام النحاس فإن «القبيلة» هي الفئة الرئيســـية للتفاعل الاجتماعي، أي أنها الخاصية الأولـــى ذات المغزى التي يتفاعل فيهـــا أي أفريقي مع آخر (ميتشل، 1956: 32)

غالبـــا ما يشـــار إلـــى الصـــور النمطيـــة (Stereotypes) بالصلة مع العنصرية والتمييز، حتى يبرر، على سبيل المثال، الأمريكان البيض التمييز ضد السود من خلال الإشارة إلى «كسلهم وغرابة أطوارهم». تميل الصور النمطيـــة إلى أن تكون انتقاصيـــة إلى حد ما، رغم أن هذه لا تكون الحالة بالضـــرورة. لدى العديد من الأوروبيين صور نمطية إيجابية لـ «الشـــعوب البدائية»، مجادلين أن نوعية حياتهـــم أعلى من حياتهم هم (الأوروبيين).

إذا ما استخدم تحليليا في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإن مفهوم الصورة النمطية يشير إلى الابتكار والتطبيق الثابت للمفاهيم القياسية للتمايز الثقافي لجماعة ما. تحمل الصور النمطية من قبل الجماعات المهيمنة كما تحمل من قبل الجماعات المهيمن عليها، وهي منتشرة على نطاق واسع في المجتمعات ذات الفروق المهمة في مستوى القوة كما في المجتمعات حيث يكون هناك توازن فج بالقوة بين الجماعات العرقية. في معظم المجتمعات التعددية، توجد القوالب العرقية، رغم أنه يوجد دائما أفراد ممن لا يحملون مثل هذه الصور النمطية. كما أن هناك أفرادا ممن يعترف بهم على أنهم «استثناءات».

في مجتمع الموريشيوس، جزيرة المحيط الهندي متعددة الأعراق، فإن كل السكان ممن يزيدون بقليل على المليون نسمة يتألفون من أسلاف المهاجرين الذين وصلوا في موجات متعاقبة منذ الاستعمار الفرنسي العام 1715. أكثر الفئات العرقية أهمية هي الهنود والمسلمين (ذوو الأصول الهندية)، الكريولي (المتحدرون بدرجة كبيرة من أصول أفريقية ومالاغاشية (*)، الملونون (أصل مختلط)، الموريشيون الصينيون (ذوو الأصل الصيني) والفرانكوموريشيون (ذوو الأصول الفرنسية، والبريطانية). تميل الجماعة إلى أن يكون لديها صور نمطية للجماعات الاخرى الآخر ولنفسها (إيركسن، 1988، 1998 انظر كذلك بوسويل، 2006). توجز أكثر هذه القوالب أهمية في الشكل رقم 1.2.

الصور النمطية المحمولة من قبل الآخرين

الكريوليون	كسول، مرح، لا مبالٍ
الهنود	بخيل، غير أمين، دؤوب
المسلمون	متدين، متطرف، غير اجتماعي
الموريشيون الصينيون	جشع، كادح
الفرانكوموريشيون	متعجرف، منحط، غير ديموقراطي
الملونون	ذكي، مغرور، طموح جدا

(*) من مدغشقر [المحررة].

الصور النمطية للذات

الكريوليون	محب للمتعة، جياش العاطفة، ودود
الهنود	حساس، يهتم بعائلته
المسلمون	أعضاء ثقافة فخورة وآخذة بالتوسع
الموريشيون الصينيون	ذكي، كادح
الفرانكوموريشيون	«موريشي حقيقي»، نزيه
الملونون	«موريشي حقيقي»، ذكي

الجدول (2 – 1): القوالب العرقية الموريشية (*)

هنـــا، علينا أن نضع فـــي البال أن العلاقات الواقعيـــة ما بين الجماعات العرقيـــة قد تتباين جدا عـــن الصور النمطية كما تقدم فـــي المحادثات، من حيث إنه قد يكون هناك تعارض بين ما يقوله الناس وما يفعلونه. في دراســـة مشـــهورة للعلاقة بين المواقـــف والأفعال في الولايات المتحـــدة، تجول لابيير (1934) في الســـاحل الغربـــي الأمريكي برفقة زوجـــين صينيين وزار عددا كبيرا من المطاعم والفنادق معهما. رفضت طلباتهم للخدمة مرة واحدة فقط. عندها أرسل لابيير استمارة اســـتبيان إلى أصحاب المؤسسات، سائلا إياهم مـــا إذا كانوا يقبلون «أعضاء من العنصر الصينـــي» كضيوف؟ أكدت الغالبية العظمى من هؤلاء أنهم لا يودون ذلك.

لا تحتاج الصور النمطية إلى أن تشـــير إلى الحقيقة الاجتماعية، وهـي لا تعطـــي بالضرورة تلميحات دقيقة لما يفعله الناس بالواقع. وعليه، يجب علينا أن نتأمل في أسباب واستخدامات القوالب.

أولا وقبل أي شيء، في الموريشيوس كما في حزام النحاس، تساعد الصور النمطية الفرد على أن يخلق نظاما في عالم اجتماعي معقد على نحو موجع. إنها تجعل من الممكن أن يقســـم العالم الاجتماعي في نوعين من الناس، توفر معيارا بسيطا لمثل هذا التصنيف. إنها تعطي الفرد انطباعا أنه يفهم المجتمع.

(*) المصدر: إريكسن، 1988.

ثانيا، يمكن للصور النمطية أن تبرر الامتيازات والاختلافات بالوصول إلى موارد المجتمع. على العكس من ذلك، قد تخفف القوالب السلبية الموجهة نحو الجماعة الحاكمة من الشعور بانعدام القوة والاستسلام: يمكن أن ينظر اليها كانتقام رمزي للشعور بالدوس بالأقدام.

ثالثا، الصور النمطية حاسمة في تعريف حدود جماعة الفرد نفسه. إنها تعلم الفرد بالفضائل لجماعته هو والعيوب في الجماعات الأخرى، وبالتالي فإنها تؤدي غرضا لتبرير التفكير في «أنني سين ولست صاد». في الغالبية العظمى من الحالات تنطوي الصور النمطية، بطريقة أو بأخرى، على تفوق جماعة الفرد. ومع ذلك، هناك كذلك أقليات ممن لديهم صور نمطية سلبية على نحو كبير لأنفسهم وأخرى إيجابية للجماعة المهيمنة.

يمكن للصور النمطية أحيانا أن تؤدي وظيفة التنبؤات المشبعة ذاتيا. يمكن لجماعة مهيمنة أن تثير البيئة الفكرية لجماعة مهيمن عليها من خلال إخبارهم على نحو منهجي أنهم ذوو مكانة متدنية. هناك، بالطبع، العديد من الصور النمطية تنقصها الحقيقة أو أنها كاذبة تماما، كما في الأفكار المحمولة من قبل العديد من الأفارقة وآخرين التي تنطوي على أن جيرانهم من آكلي لحوم البشر (آرينس، 1978).

أخيرا، يمكن للصور النمطية أن تكون غامضة أخلاقيا وقابلة للتفنيد من قبل مختلف الأطراف. في الموريشيوس، غالبا ما يقال «إذا كان الكريولي يملك عشر روبيات، فإنه سينفق خمس عشرة، لكن إذا كان الهندي يملك عشر روبيات، فإنه ينفق سبعا ويدخر الباقي». تستحضر هذه المقولة أحيانا من قبل الكريوليين وكذلك الهنود كدليل على التفوق الأخلاقي لجماعتهم هم.

الخاصية الأخلاقية للصور النمطية ليست النقطة الرئيسية هنا. بدلا من ذلك، ينبغي أن نشدد على أن الصور النمطية تسهم بتحديد جماعة الفرد نفسه بالعلاقة مع آخرين من خلال تزويده بـ «خارطة» مرتبة للعالم الاجتماعي، وأنها يمكن أن تبرر الاختلافات المنهجية في الوصول إلى الموارد.

التصنيفات الشعبية والمسافة الاجتماعية

كما لوحظ أعلاه، مالت التجمعات غير الرسمية في حزام النحاس إلى أن تقوم على العضوية العرقية. مثلا، اختارت الأغلبية العظمى لسكان البلدة رفقاء للشرب من «قبيلتهم» هم أو فئتهم العرقية. في الثكنات، فضلوا أن يكون شريكهم في الغرفة من جماعتهم هم. على أية حال، إذا لم يكن ذلك ممكنا فإنهم يفضلون أن يشتركوا بغرفتهم مع أناس يرون أنهم قريبون منهم وليس مع أناس يرون أنهم على مسافة بعيدة منهم (ميتشل، 1974). يلاحظ ميتشل، أن إدراكات المسافة، جمعت معايير ثقافية وجغرافية حتى، على سبيل المثال، ترتب الشعوب ذات النظام الأمي (ذي علاقة بالأم) من الشمال الشعوب الأخرى ذات النظام الأمي من الشمال كما لو كانوا الأقرب إلى أنفسهم. في مسح اجتماعي كبير لسكان البلدات (والذي ربما كان منحازا للذكور)، استخدم ميتشل ومساعديه الميزان التالي لـ «مراحل المسافة الاجتماعية أو القرب الاجتماعي»:

1 - يمكن أن أقبله لقرابة قريبة من خلال الزواج.
2 - يمكن أن أشاركه بوجبة غداء.
3 - يمكن أن أعمل معه.
4 - يمكن أن أدعه يعيش في الجوار في قريتي.
5 - يمكن أن أدعه يستقر في منطقتي القبلية.
6 - يمكن أن أدعه كزائر فقط في منطقتي القبلية.
7 - يمكن أن أقصيه من منطقتي القبلية.

(ميتشل، 1956: 23) [2].

على أساس مثل هذه الادراكات للمسافة الاجتماعية، طور سكان المدن - وأعادوا تأكيد، من خلال التفاعل - نظاما للتصنيف الاجتماعي حيث لا يميز الفرد بين «نحن» و«هم»، وإنما حيثما تكون هناك درجات متنوعة لادماج وإقصاء الجماعة. بكلمات أخرى، كان هناك جماعات «نحن» و«هم» مختلفة. اعتمادا على الظرف، يمكن أن تفعل مستويات مختلفة

لعضوية الجماعة. مثلا، على صعيد السياسة المحلية يمكن أن يتصرف الفرد كعضو في جماعة أكبر من تلك فيما يتعلق بقضايا الزواج.

تقصيت وظيفية التصنيف العرقي في الموريشيوس، والتي تعترف رسميا بأربعة «مجتمعات محلية» عرقية، بمعنى أن نقول، أن دستور موريشيوس يعترف بأربع جماعات: الهنود (52%)، المسلمون (16%)، الصينيون الموريشيون أو الصينيون (3%) و«عامة السكان» (29%). عامة السكان هم بقايا الفئة التي تضم أفارقة، أوروبيين وذوي أصول مختلطة. كلهم كاثوليك تقريبا، لكنهم لا يعتبرون أنفسهم جماعة عرقية. نادرا ما يتزوجون فيما بينهم ولا يصوتون معا في الانتخابات. زد على ذلك، يترشح من ذلك أن «الهنود» لا يمكن أن يعتبروا جماعة عرقية كذلك، وخاصة من حيث إن هذه الفئة تتضمن كلتا الجماعتين البهارا من شمال الهند (أكثر الشرائح عددا) وحصة عادلة من التاميل والتيلوغوس، ممن لا يعرفون أنفسهم كأعضاء لنفس الجماعة العرقية، والذين شكلوا أحيانا أحزابا سياسية خاصة بهم.

إن من المستحيل أن نخبر بصورة مستقيمة ومباشرة كم عدد الجماعات التي توجد في الموريشيوس. يتم إيصال الاختلافات الثقافية بظروف متنوعة، ولكنها لا تشير دائما إلى ذات التمايزات الاجتماعية. الهندي الموريشي، على سبيل المثال، يمكن أن يجبر أدبيا على الزواج على مستوى الطائفة، ولكنه عادة يصوت للحزب الذي يمثل كل الهنود (الشماليين). أضف إلى ذلك، تصنع التمايزات بين الجماعات التي يكون وجودها متجاهلا من قبل الموريشيين الآخرين، كما عندما يميز الكريولي بين الرودرايغوس (من التبعية الموريشية، رودرايغوس) والكريولي الموريشي. بالمثل، التاميلي الموريشي يمكن أن يميز بين التاميل الحضريين والتاميل الريفيين، أحيانا إلى المدى الذي يحد من الزيجات فيما بين الجماعات، ولكن مثل هذا التمايز لا يعرف على نطاق واسع خارج «المجتمع المحلي للتاميل». بالنسبة للسؤال «ما عدد الجمعات العرقية التي توجد في الموريشيوس؟»، إذن، فإننا نجيب بأن ذلك يعتمد على الظرف.

كقاعدة عامة، فإن التصنيفات الشعبية العرقية هي بأكثر تفاصيلها دقة أقرب إلى الفاعل. بالنسبة للفرانكوموريشي الأبيض، لا عواقب من عدم تزاوج المسلمين الشيعة والسنة، أو أن هناك القليل من الولاء السياسي بين الماراثيس والبهارا (كليهما هندي). بالنسبة للوكلاء أنفسهم، فإن مثل هذه التمايزات قد تكون ذات أهمية عظيمة في القضايا العملية كما في القضايا ذات الصلة بالهوية وتعريف الذات بالعلاقة بالآخرين.

التغاير والتوافق

شدد العديد من دراسات العرقية على التمايز النسبي للجماعات العرقية. غالبا ما تؤخذ كمسلمات فكرة أن الجماعات في النسق الاجتماعي التعددي تبقى بعيدة ومختلفة في معظم الاعتبارات، وقد ركز عدد كبير من الدراسات على الطرق التي تحافظ فيها الجماعات على أن تبقى منفصلة (انظر الفصل الثالث). مع ذلك، بما أن العرقية تكون جانبا للعلاقة، فإنه يمكننا أن نؤكد بالتساوي على الاتصال المتبادل والجانب الإدماجي. كان قد تم التشديد على هذا إلى حد ما في الدراسة المبكرة لفردريك بارث لـ «المشكاة» العرقية في سوات، حيث كان قد استخدم المجاز البيولوجي للتعايش المشترك لوصف علاقات الجماعة (بارث، 1956)، وكانت نقطة مركزية في مدرسة شيكاغو (على سبيل المثال ورث، 1956 [1928]) من حيث إن درجة العزلة تنوعت في العلاقات فيما بين الجماعات. أظهر بارث كيف أن الجماعات العرقية الثلاث لوادي سوات (شمال باكستان)، الباثانيون، الكوهستانيون والغيوجاريون تكيفت اقتصاديا ليس فقط مع البيئة الطبيعية وإنما كذلك مع الجانب الإنساني لبيئتها، بمعنى أن نقول، لأحداها تجاه الآخريين. طوروا الاعتماد المتبادل تدريجيا من خلال التجارة، وتبادل الضروريات والخدمات التي يتخصص كل واحد منها بتجهيزها. اعتمدت الحركة الموسمية لغيوجار الجبال، مثلا، على الأراضي المنخفضة للباثان من أجل الحصول على العلف، فيما اشترى الباثان منتجات الألبان من الغيوجار.

في دراسات هارالد آيدم (1971) للسيمي في النرويج الشمالية، توصف عمليات الملائمة ما بين العرقية بتفاصيل عظيمة على مستوى التفاعل. يظهر آيدم كيف أن القالبية يمكن أن تتداخل في التفاعل مع الذخيرة الفنية الثقافية المشترك بها . فعلا، من حيث إن كلا الجانبين من المحتمل أن يكونا مكونات ضرورية لنسق مستقر للعلاقات التفاعلية ما بين الجماعات العرقية.

تثبت وتقوى عضوية الجماعة والولاءات من خلال القالبية ووضوح منطقة الصراع أو المنافسة بين السيمي والنرويجيين. يمكن أن تسمى عملية ترسيم الحدود هذه التضاد، أو كما في مصطلحات آيدم، «الصيرورة الثنائية».

ولكن، لكي يأخذ التفاعل فيما بين الجماعات العرقية مكانه على الإطلاق، يجب أن يكون هناك تعارف متبادل كامن في عملية إيصال الاختلافات الثقافية. فيما عدا ذلك، فإن الهوية العرقية لأحد الأطراف على الأقل ستهمل بالضرورة وتكون غير قادرة على الاتصال في ظرف التفاعل. يمكن أن يسمى مثل هذا الاعتراف بالاختلافات توافق (يستخدم آيدم مصطلح «التكاملية»). هنا، يعتبر إيصال الاختلافات الثقافية من خلال العرقية حقيقة وغالبا ما يعد رصيدا. بينما يعبر التغاير جوهريا عن نوع علاقات الـ «نحن» . و«هم»، يمكن أن يوصف التوافق كنوع لعملية نحن – أنتم. عندما يدخل الفرد في علاقة ما بين عرقية، فإن من الضروري أن يؤسس حقلا للتكاملية. ويمكن أن يكون هذا لغة مشتركة تمكن التفاعل من الحدوث.

بالعلاقة مع القوة، يمكن أن يؤدي التوافق إلى نتيجتين متعاكستين. قد تحاول حركات السكان المحليين والأقليات الأخرى التي تسعى إلى تحقيق الاعتراف بها إلى أن تؤسس الآيديولوجيا التكاملية من أجل أن تكون قادرة على التفاوض على قدم المساواة مع الأغلبية. من الناحية الأخرى، قد تتكلم الجماعات المهيمنة كذلك عن التكاملية من أجل أن تبرر الاستغلال والتمييز ضد الأقليات. قد يكون هذا ذي صلة بالمجتمعات ذات التقسيم العرقي للعمل، حيث، على سبيل المثال، تنفذ جماعات عرقية معينة معظم

العمـــل اليدوي قليل الأجر. في مثل هذه الظروف، قد تشـــدد الجماعات المهيمنة أنها «طبيعة» أعضاء الجماعة «ســـين» أن تقوم بعمل يدوي، وأنهم «غير مناسبين» ـ بالطبيعة أو بالثقافة ـ لأن يقوموا بأعمال مرموقة. يعطي نظام الفصل العنصري الســـابق في جنوب أفريقيا هذا النوع من مراتبية التكاملية، كما فعلت العلاقـــات العنصرية في الولايات المتحدة قبل حركة الحقوق المدنية. المقارنة مع دراسات الجندر جلية هنا، تميل الأيديولوجيات الذكورية (أو المرتكزة ذكوريا) للجندر إلى تبرير خضوع النســـاء من خلال الإشارة إلى مثل التكاملية.

النقطة المهمة التي تم إظهارها في المناقشة السابقة هي أن العلاقات ما بين الجماعات العرقية ليســـت نزاعية بالضرورة. على الرغم من أن هناك تعارضات متكررة للقوة (في وادي ســـوات، الباثـــان هم الجماعة المهيمنة بوضـــوح)، قد تقوم أنســـاق الاتصال ما بين العرقيـــة و/أو التبادل بصورة جيـــدة جدا على التعاون والاعتراف المتبـــادل. في الحقيقة، إذا كان هناك القليل من التكاملية في العلاقات ما بين الجماعات العرقية، سيكون هناك عادة ميل نحو التحول بالهوية أو الاســـتيعاب فيمـــا بين أعضاء الجماعة الأضعف. باختصار: تمنح العرقية تأسيس كلا المتعاكستين «نحن» ـ و«هم» (التغاير) وحقلا مشتركا للخطاب والتفاعل ما بين العرقيات (التوافق).

الوصمة العرقية

علـــى الرغـــم من أنها نـــادرا ما أعطيـــت مكانا مركزيا في الدراســـة الأنثروبولوجيـــة للعرقيـــة (فـــي مقابل التقليد السوســـيولوجي لدراســـة «العلاقـــات العنصريـــة»)، فإنها حقيقـــة أن العديد مـــن العلاقات ما بين الجماعات العرقية هي إلى درجـــة كبيرة غير منظمة فيما يتعلق بمصادر الوصول إلى القوة السياســـية والموارد الاقتصادية. يبدو إذن مناســـبا في هذه اللحظة عرض العلاقة ما بين العرقية والتي تميزت لقرون من الزمن بجوانب مراتبية (هيراركية) على نحو واضح.

علـــى الضد من رعاة الســـيمي من الجبال الجرداء في إســـكندنافيا الشمالية، فإن ســـيمي ساحل القطب الشـــمالي النرويجي ليسوا بمربي

أغنام ومعز. مثل النرويجيين الذين يعيشـــون في المنطقة نفســها، فإنهم يحصلون على معيشـــتهم من الصيد والزراعة الهامشـــية. كان الشـــعبان ولايزالان على اتصال لعديد من القرون. إنهم يحتلون المشكاة الاقتصادية نفسها، ويعيشون في ذات النوع من البيوت، يلبسون ذات النوع من الملابس ويدينون بذات الدين البروتستانتي. حال الوصول إلى أحد هذه المجتمعات المحلية المختلطة، بحث آيدم (1969، 1971) عبثا عن الســمات الثقافية المميزة للســيمي عن النرويجيين. خلال الأشــهر الأولــى لعمله الحقلي، تحمل الســكان المحليون الكثير من الجهد ليتباهــوا بنرويجيتهم. تكلموا دائمــا باللهجة المحليــة النرويجية. كان لدى ربات البيــوت ما بدا لآيدم «هوســا بالنظافة». (اعتبــر النرويجيون انعدام النظافــة عيبا نموذجيا للســيمي). على الســطح، لم يكن هناك ســيمي في المجتمع المحلي. مع ذلــك، على الرغم من أن هناك «افتقاد مســرف» لـ «الســمات الثقافية المتعاكســة» بين... «السيميي» والنرويجيين... فإن هذه العلامات العرقية تلحــق بالمجتمعات المحلية كما تلحق بالعوائل والأشــخاص الأفراد، وهي تستخدم يوميا (آيدم، 1971: 51).

تدريجيا أخذ بعض مخبري آيدم إلى مواضع الثقة لديهم، مدركين أنه، كجنوبي وشــخص غير اعتيادي، ليس لديه وتد في النســق المحلي ما بين الجماعات العرقية. فيما بدأ يعرفهم على نحو أفضل، تبين أن العديد من السكان المحليين تكلموا اللغة الساماوية طبقا لما اعتادوا عليه (وهي لغة لا صلة لها بالنرويجية) في المنزل. في الحقيقة، فإن أغلبية ســكان الفجورد كانوا ســاماويين. مع ذلك، كان من المســتحيل جر الســكان إلى محادثات حــول العرقية في الأماكن العامة. في مثل هذه الظروف، في محل أو على رصيف المينــاء مثلا، يتصرف الناس دائما على نحو نرويجي واضح. إنهم يتكلمون النرويجية بالتأكيد في مثل هذه الظروف.

في هذا الجزء من البلاد كان السيميي هم الطرف الأضعف في علاقة الراعــي - الزبون، واعتبروا لقرون بدائيــين، متخلفين، أغبياء وقذرين من قبل النرويجيين المهيمنين. بالتالي، فإن الهوية العرقية للسيمي على الدوام قليلــة الاتصال في الظــروف العامة. على العكس مــن ذلك، فإن تمكنهم

من الثقافة الحديثة النرويجية يعتبر مفرطا في الاتصال على نحو قوي، لقد قدموا أنفسهم للآخرين كنرويجيين. أصبحت هوية السيمي نوعا من السر. مع ذلك، عرف كل فرد في المجتمع المحلي من هو السيمي «بحق» ومن هو غير ذلك. لذلك فإن تغيرا كليا بالهوية كان مستحيلا تقريبا على المدى القصير (قل، ضمن حياة الفرد)، حتى إذا ما كان هناك القليل من «الاختلافات الثقافية الموضوعية» بين السيمي والنرويجيين. بما أنها كانت مرتبطة بسمات للشخصية غير مرغوب بها وغير قابلة للتغيير افتراضا، يمكن لهوية السيمي أن توصف على أنها هوية ذات وصمة. يستتبع أن يكون الواحد معروفا على أنه سيمي أن يعتبر دونيا بالنسبة للنرويجيين، وهذا، بالطبع، كان السبب الرئيس لاعتبار كون هوية السيمي قليلة الاتصال. زد على ذلك، اتفق العديد من السيمي أنفسهم مع وجهة النظر المهيمنة، الانتقاصية لثقافة السيمي، ورفضوا أن يعلموا أولادهم السيمي. هذا النوع من الاحتقار الذاتي خاصية مميزة للجماعات عديمة القوة في السياقات الاجتماعية متعددة العرقيات.

منذ الخمسينيات، مر سيمي الجبال عبر عملية الإدماج العرقي: نظموا أنفسهم سياسيا على أسس عرقية. بدلا من ذلك تحرك سكان السيمي الساحليين نحو الاستيعاب، فاقدين بصورة تدريجية علامتهم في التمايز ومندمجين مع الأغلبية. أخيرا، بدا وقت قيام آيدم بعمله الحقلي، أن سلالة هؤلاء السيمي يمكن أن يكونوا نرويجيين، فقط مثل سكان العديد من مجتمعات الصيد المحلية على هذا الساحل، الذين كانوا في السابق سيمي ولكنهم الآن - بعد أجيال من «النروجة» الثقافية - يعتبرون نرويجيين. هذا النوع من العمليات شائع جدا فيما بين الأقليات المميز ضدها، ولكنها تفترض مسبقا أن هناك إمكانية حقيقية عملية لرفع الوصمة المفروضة من قبل السكان المهيمنين. إذا، على سبيل المثال، ما كان السيمي مختلفين جدا من النواحي الفسيولوجية عن النرويجيين، فمن المحتمل أن تكون عملية الاستيعاب أكثر صعوبة.

مع ذلك، ينبغي ملاحظة أن العديد من السيمي الساحليين بقوا «منقسمين» بين الهوية النرويجية وهوية السيمي بطريقة إشكالية. مطلعين

على سلالة نسـبهم كسـيمي وحقيقة أن أجدادهم (وأحيانا آباءهم) كان لديهم طريقة في الحياة متميزة جدا عن طريقة النرويجي، فإن العديدين منهم يشـعرون بالتعلق بهويتهم كسيمي على الرغم من المكانة المتدنية لها. في مناطق أخرى للسيمي كان هناك في الحقيقة والواقع حركة بعث قوية للسيمي في السنوات الأخيرة، مظهرة فضائل هوية السيمي بطريقة تذكر بحركة «الأسود جميل» في الولايات المتحدة.

التفاوض على الهوية

لاحت وجهة نظر مهمة من دراسات حزام النحاس في كتاب «الإيكولوجيا الحضريـة» لروبرت بارك، وهـي أن العرقية والهويـات الاجتماعية على وجه العموم نسـبية والى حد ما ظرفية. كما يكتب ميتشل، يمكن لفرد أن يتصرف كـ «قبلي» في بعض الظروف وكـ «ابن مدينة» في أخرى (ميتشـل، 1966). ينبغـي لهذه الحقيقة أن تذكرنا بأنه حتى في المجتمعات متعددة العرقيـات النموذجية حيث تثابر الاختلافـات الثقافية على الظهور، فإن هنـاك العديـد من الظروف التـي لا تهم فيها العرقيـة. يصح هذا ليس فقط في العلاقات داخل الجماعة العرقية، إنما كذلك في العلاقات داخل الجماعـات العرقية. غالبا ما يتقابل الموريشـيون الهنود والكريوليون دون الإشـارة ضمنا أو بصورة واضحة إلى هوياتهم العرقية، على سبيل المثال، حيث يحدد الظرف من خلال مكاناتهم كزملاء أو شركاء عمل.

تشـير المـادة من حزام النحاس والموريشـيوس كذلـك إلى أن محيط فئة الـ «نحن» قد يتوسـع ويضيـق وفقا للظرف. فـي الانتخابات العامة في الموريشـيوس قد يعرف الفرد نفسـه بالمجتمع المحلي للهنود على نطاق واسـع، وعنـد البحث عن عمل فـإن الجماعة القرابيـة الممتدة قد تكون ذات الصلة، وعندما يكـون أو تكون هي بالخارج قد يأخذان هوية كونهما موريشـيين ببساطة، حتى إلى حد الشـعور بكونهما أقرب إلى الموريشيين المسـيحيين والمسـلمين مما هما إلى الهنود من الهند (إريكسن، 1992أ: فصـل 9، 1998). بالمثل، تكون الهوية الإسـكندنافية على أقواها عندما يقابل الإسـكندنافي أناسا من البلدان الإسكندنافية المجاورة بالخارج. في

معظم الحالات الأخرى فإن الهوية لا تفعل: لا يبدو أنها ذات صلة بتعريف الظـــروف الاجتماعيـــة. بكلمات أخرى، لدى الأفــراد العديد من المكانات والعديد من الهويات المحتملة، والســؤال الميدانـــي هو «متى وكيف تصبح الهويات العرقية هي الأكثر صلة؟».

يمكن لسلاسة ونسبية الهوية هذه أن تدرس في تفاعل كتفاوض للهوية. تعطي رقصة الكاليلا مثلا على مثل هذا النوع من التفاوض، عندما يختلف الوكلاء حول التعريف بعلاقتهم. يصف ميتشل الظرف بهذه الطريقة:

> يشرب رجل وثلاث نساء البيرة في رواق البيرة معا. تعود إحدى النســـاء إلى قبيلة اللـــوزي. الرجل من قبيلة النغوني، بينما المرأتان الأخريان من قبيلة النديبيلي. فجأة تنتزع المرأة اللوزية قرشـــا منه، تقول، «ضيع الأجنبي ماله»، وتشـــتري بذلك كأسا من البيرة لنفسها. يسأل الرجل لماذا أخذت المال منـــه ويطالبها بإعادته إليه. تجيـــب أن هناك علاقة ظرافة بين قبيلتيهما وهي بالتالي موسومة بأخذ المال. ينكر الرجل أن مثـــل هذه العلاقـــة توجد بين القبيلتـــين. تبين فيما بعد أن هنـــاك علاقة ظرافة بين قبيلة اللـــوزي وقبيلة النديبيلي، وأن المـــرأة تعرف الرجل كونه نديبيلي «إلـــى حد ما». قبيلتا النغوني والنبيلي متقاربتان لغويا وجغرافيا. يصر الرجل أنه ليس نديبيلي إنما هـــو نغوني، ولكن المرأة لا تعيد ماله اليه.
> (ميتشل، 1956: 39 . 40)

في هذا الظرف، أصرت المرأة اللوزية أن النغوني كان لأســـباب عملية «نفس» النديبيلي ويمكن أن يتم التعامل معه بالتالي بطريقة قياســـية، فيما أصر الرجل أنه بالتأكيد لم يكن نديبيلي. تحدى مصداقية مدها التصنيفي لتضم النغوني في ذات الفئة العامة للنديبيلي. بالمثل، قد يشعر البراهميون اللندنيون بالاساءة إذا ما عوملوا، من قبل الإنجليز الأصليين، بذات الطريقة القياسية التي يعامل فيها البريطانيون السود من أصل جامايكي. في مثل هـــذا الظرف يمكن للبراهميين أن يتحدوا الفئة التصنيفية لـ «المهاجرين»، مصرين أن هناك اختلافات ذات صلة بين أنواع المهاجرين.

في ظروف أخرى ما بين العرقية حيث يتم التفاوض على الهوية، قد تكون القضية بدلا من ذلك ما إذا كانت أو لم تكن الهوية العرقية ذات صلة. على الرغم من أنه قد يكون صعبا أن نتجاهل البعد العرقي تماما في مثل هذه الأوضاع، فإنها يمكن في الغالب أن تكون كثيرة الاتصال أو قليلة الاتصال بدرجة مؤثرة. على نحو ملحوظ، يمكن أن يكون أعضاء الفئات العرقية الموصومة وعديمة القوة مثل السيمي الساحليين ميالين بصورة اعتيادية إلى أن يقللوا من أهمية العرقية في التفاعل مع النرويجيين المهيمنين. أو أنهم قد يحاولون، بمقاربة تفاوضية، أن يقدموا أنفسهم كحملة للهوية النرويجية.

النقطة هنا أن العرقية يمكن أن تكون جانبا سائبا وغامضا للحياة الاجتماعية، ويمكن أن يتم التلاعب بها بدرجة معتبرة من قبل الوكلاء أنفسهم. بالطبع، لا يمكن أن يتم التلاعب بالهويات العرقية بلا حدود، ولا يمكن للواحد أن ينسب أي هوية إلى أحد ما من خلال الادعاء، قل، أن شخصا أيرلنديا هو جامايكي «بحق». يمكن للعرقية أن تكون ذات أهمية مختلفة في ظروف اجتماعية، وغالبا ما يقرر الوكلاء أنفسهم مغزاها.

العرقية من وجهة نظر الفرد

متى تكون العرقية مهمة؟ لقد تم تثبيت أن العرقية تظهر في سياقات اجتماعية عندما تقوم الاختلافات العرقية بـ «صنع اختلاف». لكن أي نوع للاختلاف؟ هذا سؤال معقد جدا نستطيع فقط أن نبدأ بتقصيه هنا.

في مدن المناجم في حزام النحاس في الأربعينيات والخمسينيات، لعبت العرقية دورا صغيرا إنما ليس بذي مغزى في تخصيص فرص العمل. على الرغم من أنه تم تشغيل العمال من قبل شركات المناجم، كان يمكن للناس أن يستخدموا شبكاتهم العرقية كمصادر للمعلومات والتوصيات عند البحث عن عمل. لايزال للتمايزات العرقية دور تلعبه في القضايا التي تخص الزواج. يروي ميتشل (1956) وإبستاين (1958، 1978، 1992) كذلك عن الظهور المتواضع لما يمكن أن يسمى اليوم السياسات العرقية، رغم أن العرقية أو «القبلية» بقيت «جوهريا فئة للتفاعل في التعاشر

الاجتماعي التوافقي» «ولم تشكل الأساس لتنظيم الجماعات الاندماجية» (ميتشـــل، 1956 : 42). رغم ذلك، قد تحتـــج الجماعات التي تتكلم نفس اللغة، على ســـبيل المثال، على أن الطقوس الكنســـية أديرت بلغة ليس لها صلة بلغتهم هم، وعليه فإن الهوية العرقية يمكن أن تؤدي الوظيفة سياسيا في ظروف معينة.

في الموريشـــيوس، والتي لديها تاريخ أطـــول كمجتمع تعددي من حزام النحـــاس، يمكن للعضويـــة العرقية أن تكون مهمة بالنســـبة للأفراد بعدد مـــن الطرق. تم تخصيص فرص العمل تقليديا على أســـاس عرقي، عادة من خلال المعارف الشـــخصية أو القرابة. في العديد من الحالات، ترتبط الجمعيات والطوائف الدينية بشـــدة بالعضوية العرقية. تصبح السياســـة «عرقية» على نحو تفصيلي، ويميل الموريشيون إلى التصويت للأحزاب التي تمثل على نحو مزعوم مصالح «مجتمعهم المحلي». تميل نوادي الشباب إلى أن تكون عرقية أو دينية بالخاصية، وهذا غالبا ما يجعل الموريشيين يكونون الأصدقاء ويقابلون زوجات أو أزواجا مســـتقبليين. أصرت معظم العوائل بصـــورة تقليدية على أن يتزوج أولادهم ضمن «المجتمع المحلي». هذا يعني أن العضوية العرقية الموريشـــية يمكن أن تزود الناس بمعيشتهم، بأقرانهم، أصدقائهـــم ودينهم[3]. بالإضافة إلى ذلك، تقـــدم الهوية العرقية نوعا من التواصل مع الماضي والكرامة الشخصية. سينظر في هذا الجانب للعرقية على نحو أكثر قربا ابتداء من الفصل الرابع وما يليه.

مـــن أجل أن يكـــون للعضوية العرقية أهمية شـــخصية، فإنها يجب أن تزود الفرد بشيء ما يعتبره أو تعتبره ثمينا. مع ذلك، يجب علينا أن نشير إلى تحفظ واحـــد مهم: في بعض الحالات، تفـــرض الهويات العرقية من الخارج، من قبل الجماعات المهيمنة، على أولئك الذين لا يريدون العضوية في الجماعة التي تم تعيينهم فيها.

لعديد من الســـنوات، كافح علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية على فكرة أن التحديث ســـيرتفع بالنهاية ويقطـــع التمايزات العرقية. كان الجـــدل العام في أنـــه لم يعد مربحا دفع فاتـــورة التحالف مع الجماعات العرقية في المجتمعـــات الحديثة، الفرديـــة، والبيروقراطية، وأن عمليات

التحديـــث يمكن أن تقتطع الاختلافات الثقافية بين الجماعات. كانت هذه وجهة نظر ماكس فيبر. تكلم غودفري ولســـون عن «تفكيك القبلية»، وفي دراسة لاحقة عن التحضر في جنوب أفريقيا، جادل فيليب ماير (1961) أن «الاتحادات العمالية تسمو فوق القبيلة» مجادلا بامتداد نفس الخطوط كمـــا فعل بـــارك، الذي وصف ما رآه في عملية قـــدر الصهر (انظر بانك، 2009، من أجل تحديث لإثنوغرافيا جنوب أفريقيا).

هل تتفوق الاتحادات العمالية على القبائل؟ لم تثبت العرقية أنها مرنة فـــي ظروف التغيير، لقد ظهرت غالبا بطرق قســـرية قوية خلال عمليات التغيير التي اعتقد العديد أنها يمكن أن تذوي بعيدا. من الناحية الأخرى، لا شـــك أن المعنى وكذلك الشكل التنظيمي للعرقية يتغير مع جوانب أخرى للمجتمـــع. لمعرفة ما يحـــدث واقعيا بالنســـبة للعرقية في ســـياق التغير الاجتماعي، يجب علينا إذن أن نضع الســـؤال بسياقات أكثر دقة بدلا من أن نســـأل ما إذا كانت تختفـــي أو تبقى على ما هي عليه. اقترح ســـتيف فينتـــون (1999) تمايزا مفيدا بـــين العرقية الســـاخنة والعرقية الباردة، والتي تشـــير بدرجات متنوعة للأهمية الاجتماعيـــة والكثافة الوجدانية. بجـــلاء، كان للوضع في رواندا أثناء المجازر العام 1994، حيث كان البقاء مشـــروطا بالهوية العرقية، القليل مما يشـــترك به مـــع الظرف في داكوتا الجنوبية، حيث الفلاحون من الســـلالة الإســـكندنافية يحتفلون بين فترة وأخرى بثقافتهم الأصلية.

معايير للعرقية؟

قبل أن نستدير لننظر في ديناميات الجماعة العرقية وصيرورة الإدماج العرقي، يجب علينا أن نتســـاءل عن جوهـــر التصنيف والعضوية العرقية. بكلمـــات أخرى، ما المادة الخام للعرقية؟ كيف يمكن لبعض الفئات أن تعلم عرقية فيما لا يمكن فعل ذلك مع أخرى؟ لماذا بعض الطبقات الاجتماعية، أو سكان سوميرسيت، أو لأغراض تلك القضية أعضاء جمعية علمية خيالية، لا يعتبرون جماعات عرقية، بينما الســـيمي، البيسا، والكريولي الموريشي هم كذلك؟ كان من الشـــائع لفترة طويلة أن نعدل «الجماعات العرقية» إلى

«الجماعات الثقافية»، اعتبـــرت أي فئة من الناس ممن كان لديهم «ثقافة مشتركة» جماعة عرقية. كما رأينا، أصبح من الصعب أن نبرر هذه المكانة. كما اكتشـــف مويرمان خلال عمله الحقلي في تايلاند (مويرمان، 1965)، أن الاشتراك بالسمات الثقافية غالبا ما يعبر حدود الجماعة، وزيادة على ذلك، فإن الناس لا يشـــتركون دائما بـ «سماتهم الثقافية» مع نفس الناس. قد يكون للفرد نفس اللغة كما بعض الناس، نفس الدين كما لبعض أولئك، وكذلك لبعض الآخرين، ونفس الإســـتراتيجية الاقتصادية مع فئة مختلفة تمامـــا من النـــاس. بكلمات أخـــرى، إن الحدود الثقافية ليســـت واضحة المعالـــم، ولا هي بالضرورة تتطابق مـــع الحدود العرقية. وكما يعلق يوجين روزينـــز: «هناك فرصة أكبـــر في أن الفلمنكيين في بروكســـيل، ممن كان عليهم أن يتكلموا الفرنسية، سيصبحون فلمنكيين «على نحو واع» أكثر من إخوتهم وأخواتهم العرقيين في المناطق الريفية المعزولة لغرب الفلاندير أو لمبرغ» (روزينز، 1989: 12). مع هذه الملاحظة، فإننا نذكر كذلك بحقيقة أن العرقية هي جانب للعلاقة، وليســـت خاصيـــة ثقافية لجماعة. إذا كان الوضـــع أحادي العرقية، فلا وجـــود للعرقية بصورة مؤثرة، بما أنه لا أحد يقوم بايصال الاختلاف الثقافي.

إن مـــن الواضح كذلك أن المعايير التي تكوّن العرقية تتباين. ســـوف لن يوجد نفعا ببساطة أن نثبت أن الجماعة العرقية تتميز بثقافة مشتركة، أو حتى إلى درجة بـ «سمات مشتركة» ما، مثل دين مشترك، لغة و/ أو عادات. تســـتحضر الحالة الموريشـــية هذا بوضوح. من الجماعـــات العرقية الأربع التي توجد بصورة شـــرعية في الموريشـــيوس، تعرف اثنتان منهم بالعلاقة مع الدين (الهنود والمسلمون)، واحدة بسياق جغرافي (الصينيون)، وواحدة كفئة مترسبة تحتوي أناسا بأصول لهم في فرنسا، أفريقيا و/ أو مدغشقر (عامة الســـكان). تقريبا كل الأخيرين كاثوليك، ولكن هذا لا يمكن أن يكون معيـــارا مميزا حيث إن معظم الصينيـــين كاثوليك كذلك. القليل من أولئك الذين صنفوا كهنود كاثوليك كذلك.

تصارع العديد من الأنثروبولوجيين مع مشكلة المعايير لما هو عرقي ولما هو غير عرقي. أخذ أبنر كوهين (1974ب) موقفا متطرفا في الجدل على

أن سماسرة البورصة اللندنيين قد يقال إنهم يؤلفون جماعة عرقية، إنهم أحاديون بدرجة كبيرة (في الأقل إلى الحد الذي يتزوجون فيه ضمن نفس طبقتهم) ولديهم هوية مشتركة. يود العديد من الأنثروبولوجيين الآخرين أن يحددوا المكانة العرقية بالنسبة للجماعات بثبات أكثر جلاء من حيث الوقت، وهوية ثقافية أوضح، تقوم على قرابة متخيلة، وربما يؤكدون على أن الهوية العرقية تلتصق بالفرد، الذي لا يستطيع أن يخلص نفسه منها بصورة تامة (بارث، 1969أ). المشكلة العامة تبقى، فيما عدا ذلك: أين علينا أن نرسم الحدود بين الجماعات العرقية والجماعات الأخرى، مثل الطبقات الاجتماعية؟

اقترحماننغ ناش (1988) القواسم المشتركة الأدنى لكل الجماعات العرقية، مجاز «السرير، الدم، والطائفة». بهذا يعني أن كل الجماعات العرقية تعتبر نفسها خالدة. ذاتيا وداخلية من حيث الزواج بيولوجيا، بمعنى أن لديهم آيديولوجيا لسلالة مشتركة، وأن لديهم دينا مشتركا. هذا النوع من التعريف، حيث يستدل الواحد على عدد مما يسمى بالمعايير الموضوعية للعرقية، تم تحديه في العديد من المناسبات (انظر الفصل الثالث). على الرغم من ذلك، تميل الجماعات العرقية أو الفئات لأن يكون لديها مفهومات لسلالة مشتركة لتبرير وحدتها. ولكن حتى هذا التخطيط يمكن أن يفند ضمن الجماعة ومن الخارج، من حيث «كم عدد الأجيال التي يمكن للواحد أن يعود اليها للحديث عن السلالة المشتركة؟».

تستخدم بعض الجماعات العرقية مفاهيم «العنصر» أو «الدم» في أيديولوجيتهم. جماعات أخرى تستخدم بدلا من ذلك معايير الكفاءة الثقافية. لا تسمح بعض الجماعات للخارجيين بأن يستوعبوا، فيما تسمح لآخرين بأن يفعلوا ذلك. على أية حال، لديهم جميعا مفاهيم الثقافة المشتركة، من حيث إن هذه الجماعات العرقية متمايزة عن الطبقات.

المشكلة الرئيسية التي طرحت هنا تتعامل مع العلاقة بين العرقية والثقافة، والسؤال أين تنتهي جماعة عرقية وتبدأ أخرى. سنعود إلى كلا السؤالين بصورة منتظمة في فصول تأتي فيما بعد.

شـــدد هذا الفصل على أن العرقية ناتج الاتصال وليس العزلة، وأظهر كذلك لمـــاذا أن فكرة الجماعـــة العرقية المنعزلة لا معنى لهـــا. بالتطبيق، تمنح العرقية المشتركات والاختلافات بين فئات الناس كلا من التكامليات والثنائيات. ســـيظهر الفصل القادم كيف أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ينظـــرون صيرورات الاندماج العرقي والمحافظـــة على التمايز العرقي، أو الحدود العرقية، خلال الزمن.



3

التنظيم الاجتماعي للتمايز الثقافي

السمات الثقافية ليست مطلقات أو ببساطة فئات فكرية، ولكنّها تستحضر لتجهز الهويات التي تشرعن المزاعم بالنسبة إلى الحقوق. إنّها إستراتيجيات أو أسلحة في المنافسات على السلع الاجتماعية النادرة.

بيتر ورسلي (1984، 249)

«حتى في المجتمعات المرتبة عرقيا بقوة، مثل جنوب أفريقيا وناميبيا خلال فترة الفصل العنصري، هناك تنوعات عظيمة في عضوية الطبقة ضمن الفئات العرقية - هناك الرأسماليون السود، كما أن هناك العمال البيض الحرفيين»

المؤلف

حتى الآن اختبرنا جوانب مركزية للصيرورات العرقية على مستوى العلاقات ما بين الشخصية، من ضمنها الصور النمطية، والإسراف في الاتصال، التغاير والتوافق، والوصمة العرقية. في هذا الفصل سأسير خطوة أخرى وأسأل: كيف تتطور الجماعات العرقية، ما الأهداف التي تخدمها وكيف يعاد إنتاجها عبر

الزمن؟ على الرغم من أنّ التشـديد يبقي علـى الصيرورات العرقية التي تأخذ مكانها على المسـتوى الفردي، ما بين الشـخصي، فإنه سوف يشار إلى بضع طرق حيث قد تكون العرقية حاضرة في الأنسـجة الاجتماعية، الأخرى، الأكثر شمولية.

العزو كسمة حاسمة للعرقية

نحو نهاية الفصل الماضي، طرحت مسألة العلاقة بين العرقية والثقافة بشـكل موجز، واسـتنتجنا أنه من المضلل أن نقول ببساطة إن الجماعات العرقية متماثلة مع الجماعات الثقافية وأنّ الثقافة المشـتركة هي أساس الهوية العرقية. طرحت هذه المشكلة من قبل العديد من الأنثروبولوجيين، وتوصـل العديـد منهم إلى أنّ علينـا أن نركز علـى التفاعل الاجتماعي والتنظيـم الاجتماعي بدلا من «المحتوى الثقافـي». يحلل كتيب إيدموند ليش الشـهير عن الكاشـين في شـمالي برما (ليش، 1954) العلاقات العرقية بين الكاشـين والشـان. إنّه يجادل بأنّ التنظيم الاجتماعي أكثر جوهرية من الثقافة:

> تعطي الثقافة الشـكل، الـ «ثـوب» للظرف الاجتماعي، بقدر ما يهمني الأمر، فإنّ الظرف الثقافي عامل معطى، إنّه ناتج وحدث للتاريخ. لا أعرف لماذا لا ترتدي نساء الكاشين قبعات مع قصة شـعر قصيـرة قبل أن يتزوجـن، ولكنّهن يضعن قبعـات ضيقة بعد ذلك، بقـدر أنني لا أعرف لماذا تضع النسـاء الإنجليزيات خاتما على إصبع معين للإشارة إلى التغيير نفسـه الحاصل فـي المكانة الاجتماعية؛ كل ما أنا مهتم به أنّه في هذا السياق الكاشيني فإنّ توسم القبعة الضيقة من قبل امرأة يحمل هذا المغزى الرمزي. إنه تعبير عن المكانة [الاجتماعية] للمرأة. (ليش، 1954: 16).

فيما بعد، في مقالة مؤثرة جدا، طور فريدريك بارث (1969أ) نموذجا لدراسة العلاقات العرقية يتطابق مع وجهة نظر ليش العامة من حيث إنّه يسـتبدل «الثقافة» من الواجهة الأمامية للدراسات العرقية ويجادل في أنّ

تركيــز البحث يجب أن يكون على الحدود التي تحدّ الجماعة وليس «المادة الخــام الثقافية» التي تضمها. رغم أنّ لديها ســلفا واضحا في مدرســة شيكاغو، في عمل ليش، ودراسات حزام النحاس، وفي مساهمات معروفة علــى نطاق أضيق من قبل العلماء الســوفييت (انظــر، بروملي، 1974)، كانت مقالة بارث رائعة لوضوحها ودقتها، وقد أدت دورا محوريا في وضع المخطط لحقل الاستقصاء في الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية.

مجادلا ضد أولئك الأنثروبولوجيــين ممن يعرفون الجماعات العرقية بالوحدات الثقافية، يشــدد بارث على أن مثــل تلك التعريفات للجماعات العرقيــة «تدعنا نفتــرض أن إدامة الحدود غير إشــكالية وتُســتتبع من الاختــلاف الثقافــي الــذي تنطوي عليه الخــواص المتعــددة: الاختلاف العنصــري، الاختلاف الثقافي، الفصل الاجتماعي وحواجز اللغة، العداوة العفويــة والمنظمة» (بــارث، 1969أ: 11). هذا، في نظره، أمر مؤســف لسببين رئيسيين.

أولا، يفترض التركيز على الفرادة الثقافية للجماعات العرقية مســبقا وبصــورة خاطئة أنّ الجماعــات تميل إلى أن تكــون معزولة. على الضد، يقترح بارث، أنّ الثقافة المشــتركة قد ينظر إليها على نحو مربح على أنّها تطبيــق أو نتيجة صيرورة اجتماعية بعيدة المدى، بدلا من أن تكون ســمة أولية للجماعات.

ثانيــا، تنطوي التعريفات التي تقوم على مفهومات الثقافة المشــتركة - على نحو خاطئ - على فكرة أن إدامة الحدود العرقية أمر غير إشــكالي. في الحقيقة، يجادل بارث، بأن المهمة الرئيســية بالنســبة إلى الدراســة الأنثروبولوجية للعرقية تتألف من تفسير استدامة وتبعات الحدود العرقية. كما أن الجماعات في اتصال مســتمر إحداها مع الأخرى، تحتاج الحقيقة المثابرة للتنوع الثقافي إلى أن تفسَّر بما أنها ليست من حقائق الطبيعة.

تروج هــذه المقاربة للعرقيــة التركيز على ما هو مؤثــر اجتماعيا في العلاقات ما بــين الجماعات العرقية، ينظر بارث إلــى الجماعة العرقية بصورة رئيســية في سياق التنظيم الاجتماعي. يتبع ذلك، أنه يجب تعريف الجماعــات العرقية من الداخل، مــن وجهة نظر أعضائها. بدلا من وضع

السمات في قائمة لـ «الثقافة الموضوعية»، والتي غالبا ما يشترك الأعضاء فيها مع غير الأعضاء بكل الأحوال، يعرف بارث العرقية كمعزوات مصنفة تصنف الأفراد في سياق «هويتهم الأساسية، الأكثر عمومية». بما أن العضوية العرقية يجب أن يعترف بها من قبل الوكلاء أنفسهم من أجل أن تكون مؤثرة اجتماعيا، فإن هذا هو المعيار الحاسم بالنسبة إلى بارث. كما يلاحظ هو، «فإن مدى اختلاف الأعضاء في سلوكهم العلني لا يحدث فارقا — إذا قالوا إنهم أ، على الضد من آخر قريب من فئة ب، ... فهم يعلنون ولاءهم للثقافة المشتركة لـ «أ» (بارث، 1969أ: 15). الانقطاع بين الجماعات العرقية هو بصورة رئيسية انقطاع اجتماعي، وليس ثقافيا.

يمكن أن تحمل وجهة نظر مختلفة أن الهويات العرقية والحدود ينبغي أن تدرس بالعلاقة مع الصيرورات التاريخية واسعة المدى والتي يستطيع الوكلاء أنفسهم التأثير فيها بدرجة ضئيلة لا تكاد تذكر (انظر الفصل الخامس). بالنسبة إلى الآن، سنركز على أنواع وجهات النظر العميقة في الصيرورات العرقية التي قد تظهر من التركيز على استدامة الحدود العرقية والتفاعل عبر هذه الحدود.

استدامة الحدود

بالتشديد على أن تركيز الدراسة ينبغي أن يكون على الحدود التي تفصل الجماعات العرقية إحداها عن الأخرى، يروج بارث لمقاربة علاقاتية وعملياتية للعرقية. تعرف الجماعة العرقية من خلال العلاقة بالآخرين، مسلطا الضوء عليها من خلال الحدود، وأن الحدود نفسها ناتج اجتماعي له أهمية متفاوتة قد تتغير عبر الزمن. قد تتغير ثقافة الجماعة وكذلك الحال مع أشكال التنظيم الاجتماعي، من دون اقتلاع الحدود العرقية. في بعض الحالات، قد تصبح الجماعات في الواقع أكثر تماثلا ثقافيا في ذات الوقت الذي تقوّى فيه الحدود. هذه، يمكن أن يجادل، هي الحالة في ترينيداد، حيث تأخذ «الكريولية» الثقافية للسكان من أصل هندي مكانها خلال نفس الفترة كعملية إنعاش عرقية قوية وتشديد على استدامة الحدود (فيرتوفيك، 1992؛ إيركسن، 1992ب، 2007ج؛ انظر

كذلــك الفصل الخامس). على العكــس، أظهر يان بيتر بلوم (1969) أنه، بســبب الظروف الأيكولوجية الفريدة، يعيش فلاحــو الجبال النرويجيون حيــاة مختلفة جدا عن حيــاة فلاحي المناطق المنخفضــة، مع ذلك فأنهم لا يعتبرون جماعــة عرقية متمايزة. لذلك قد يكون مضللا أن يجادل بأن الحدود العرقية تحــوي «ثقافات». تتصل الاختلافــات الثقافية بالعرقية فقط إذا ما جعلت مثل هذه الاختلافات ذات صلة في التفاعل الاجتماعي.

يعطي اندلاع الحرب الأهلية في يوغسلافيا في العام 1991، والتشرذم النهائي للفدرالية، مثلا على نســبية الحدود العرقية. كان هناك سلام بين الصربيــين والكروات منــذ العام 1945، وكان معــدل الزيجات المتداخلة بــين الجماعتين عاليا. يتحدث الصرب والكــروات نفس اللغة. ربّما يكون الاختــلاف الثقافي الرئيســي بين الجماعتين هو أنّهما يمارســان نوعين مختلفين من المســيحية وأنّهما يســتخدمان كتبا مقدسة مختلفة (الصرب أورثوذوكس ويســتخدمون الأبجدية الكيريليكيــة، بينما الكروات كاثوليك ويســتخدمون الكتاب المقدس اللاتيني). ومع ذلك، شُدد على نحو متكرر، بعــد اندلاع الحرب في يونيــو 1991، أن الجماعات غير متصالحة وغير منســجمة ثقافيا؛ ادعى الصرب أنّ الكروات فاشيون، وادعى الكروات أن الصرب إمبرياليين[1]. أخذت ذات الصيرورات مكانها في الجانب الريفي البوســني بعد ذلك بســنتين، حيث، كما أظهر تون برنغا (برنغا، 1996)، عــاش قرويون مــن ثلاثة أديان بعضهم جنب بعض لفتــرة طويلة بقدر ما يســتطيعون أن يتذكروا. فُعلت الحــدود العرقية، التي كانت هاجعة لعقود من الزمن؛ تم «تذكــر» الاختلافات الثقافية المفترضة والتي لم تكن بذات صلة لجيلين على نحو مفاجئ واســتُحضرت كدليل على أن من المستحيل للجماعتين أن تعيشا جنبا إلى جنب. إن الاختلافات الثقافية مهمة في خلق الحدود العرقية، فقط عندما تصنع هذه الاختلافات فرقا في التفاعل.

يجــادل بارث بالإضافة إلى ذلك بأن التنــوع الثقافي قد يكون حقيقة نتيجة وليس ســببا للحدود. بعد تمزق يوغسلافيا وخلق كرواتيا والصرب الجديدة/ دول الجبل الأسود، لم تصبح فقط الحدود القومية بين الكروات والصــرب دائمة؛ بل إن عملية تســعى إلى جعل لغتيهمــا وجوانب أخرى للثقافة أكثر تمايزا أخذت مكانها بصورة تدريجية أيضا.

تجاوز الحدود والتدفق

الحدود العرقية ليست بالضرورة حدودا إقليمية، وإنّما اجتماعية. إنّها لا تعزل الجماعات أحدها عن الآخر بصورة تامة؛ بدلا من ذلك، هناك تدفق مستمر للمعلومات، التفاعل، التبادل وحتى أحيانا أناس يعبرونها. تحتاج النقطة الأخيرة إلى أن توضح، من حيث إنّه يفترض على نحو اعتيادي أن الناس لا يغيرون عضويتهم العرقية.

المثل الذي سجله بارث هو في تدفق الناس عبر حدود الباثان - بلوش في شمال - غرب الباكستان. بسبب الاختلافات بين النسقين السياسيين المتقابلين، كان من الممكن استيعاب الذكر الباثاني الذي فقد مكانته مع عائلته بكاملها كوكيل للرئيس البلوشي. على الرغم من أن الوكالة محتقرة فيما بين الباثان، يمكن أن تكون مشرفة بدرجة كافية فيما بين البلوش. هذا التغيير للهوية ذو جانبين بصورة طبيعية: من خلال توسم الهوية البلوشية، يفقد الواحد الهوية الباثانية حتى إذا ما بقيت الأصول الباثانية معترفا بها. بهذه الطريقة، يُحافظ على الحدود على الرغم من تدفق الأشخاص فيما بين حدودهما.

يصف غنار هالاند (1969) آليات تجاوز الحدود في دارفور، غرب السودان في منتصف الستينيات (أي، قبل الأحداث المريعة الأخيرة في المنطقة). يصف هالاند العلاقة بين الجماعتين، الفور، ممن هم فلاحون مستقرون، والبقارة، ممن هم رعاة بدو. على الرغم من أنهم كانوا على اتصال بعضهم ببعض لقرون، تختلف الجماعتان فيما «يتعلق بالطراز العام للحياة، نمط حدّ الكفاف، السمات الثقافية الصريحة مثل اللغة، نوع المنزل والسلاح، والمقاييس لتقييم الأداء» (هالاند، 1969 : 59). تبدو الحدود العرقية بين الجماعتين غير نافذة. على الضد من وضع اللو وجيرانهم، الشرائح العرقية لشيكاغو أو العلاقة بين الفئات القبلية على حزام النحاس، فإن الحدود بين الفور والبقارة منظورة بدرجة عالية ومتصلة ببعضها على نحو قريب بممارسات ثقافية متمايزة. مع ذلك هناك العديد من الأمثلة للناس الذين يعبرون الحدود على نحو دائم.

يمكـــن أن توصف العلاقة بين الفور والبقارة كواحدة تقوم على التكامل الاقتصادي. إنّهم يتبادلون الســـلع؛ على نحو ملحـــوظ، يبيع الفور الدخن ويتسلمون في المقابل الحليب ومنتجات الألبان. هناك كذلك بعض التبادل للخدمـــات بين الجماعات. هنـــاك ثنائية واضحة للهويـــات في التفاعل. الســـبب الرئيس في أنّ بعض الفور لايزالـــون يختارون أن يصبحوا بقارة، يجادل هالاند، هو ســـبب اقتصادي. من حيث إنه على الرغم من أنّ الفور هم زراع للدخن بصورة رئيســـية، فإنّ العديد منهم يملكون الأبقار. عندما يكـــون لـــدى عائلة فلاحية من الفـــور عدد معين من الأبقـــار، فإنه لا يعد مربحا للعائلة أن تبقى مســـتقرة. عندها تخصص العائلة مواردها بصورة أكثـــر فعالية من خلال التحول إلى طريقة الحياة شـــبه البدوية. مثل هذا التحـــول فقط هو الخطوة الأولى في عمليـــة تغير الهوية. بعد فترة معينة لشبه البداوة عندما لاتزال العائلة تفلح بعض الدخن وتبقى قريبة من قرية الفور، ســـيكون لديها في النهاية عدد كاف من الماعز والأغنام لتهاجر إلى مناطق البقارة البعيدة خلال موســـم المطر، ولا تعـــود معتمدة على زراعة الدخن. من ثمّ ســـيلحق أهل البيت نفســـه بخيمة للبقـــارة الذين يتكلمون العربية. ســـيكبر الأطفال وهم يتكلمون العربية ولـــن يتعلموا فئات ثقافة الفور. سيعتبرون أنفسهم، ويعتبرهم الآخرون، بقارة؛ «سيكونون الخطوط المختفية في النســـب المحلي للفور» (هالانـــد، 1969: 65). زد على ذلك، في تفاعلهم مع الفور المســـتقرين ســـيعاملون كبقارة، بما أن ذات المكانات القياسية ستكون ذات صلة في مكان السوق وميادين أخرى للمواجهات ما بـــين الجماعات العرقية. برغم حقيقة أن نحو 1% من الفور يتحولون إلى بدو كل سنة، تبقى الحدود بين الجماعات سليمة.

التفســـير المنطقـــي لعبور الحدود في هذه الحالـــة اقتصادي بوضوح. مـــن المحتمـــل إذن أن تتوقف البدونـــة في دارفور، بمـــا أنّ فرصا جديدة للاستثمار كانت تظهر بالنسبة إلى السكان المستقرين في الستينيات. هل كان يمكـــن لهذا أن يثبت كمبدأ عام؟ ليس حتى نحدد «الاقتصادي» بمعنى واسع جدا، يشمل الفوائد غير الملموسة. بالنسبة إلى عضو جماعة عرقية موصومـــة، قد يكـــون الاندماج مجديا حتى إن لم يكـــن مجزيا اقتصاديا،

مادام يقتلع الوصمة. أظهرت دراسات تسلق الطائفة في الهند (بيلي، 1968) أنّ الطوائف الدنيا قد تكون مستعدة لأن تستثمر قدرا معتبرا من المال لتحقيق مكانة طقوسية أعلى، وأن عمليات مماثلة تحدث مع الجماعات العرقية. ينبغي تذكر كذلك أنّ تغيير الهوية ليس ممكنا دائما. على سبيل المثال، لا يستطيع السود في الولايات المتحدة أن يختاروا أن يصبحوا بيضا، حتى وإن أمضوا بضعة أجيال، أو أنفقوا أموالا طائلا على العمليات الجراحية التجميلية، في المحاولة. في هذا الاعتبار، فإن الحدود بين البيض والسود أكثر تزمتا من الحدود بين الفور والبقارة. إن أعمال العنف التي تفجرت في إقليم دارفور في العام 2003، حيث تقاتلت قبائل البقارة - والمقصود بالبقارة هنا هو عدد من جماعات البدو في منطقة الساحل الشرقي - مع الفور على جوانب مختلفة، تمثل تذكيرا، بالمناسبة، بأنه لا يمكن التنبؤ بالنتائج طويلة المدى للعلاقات ما بين العرقية.

درجات الاندماج العرقي

يضع مفهوم الحدود العرقية تركيز الدراسات العرقية على العلاقة بين الجماعات. الحدّ هو ذلك الخط الخفي الفاصل بينهما. الحدود على وجه العموم ذات اتجاهين؛ بمعنى أن نقول، كلتا الجماعتين في علاقة ترسم هويتها وتمايزها في مواجهة إحداهما الأخرى. فيما يتعلق بخاصية الجماعات التي تتضمنها الحدود، يشير بارث إلى أهميتها الاجتماعية المتغيرة. على طرف، يمكن للعرقية أن تؤدي وظيفتها كمجرد معزوات فئوية أو علامات تستخدم لتصنيف الناس، تلك هي الحال إلى درجة كبيرة بالنسبة إلى حزام النحاس. في الطرف الآخر، قد ينظم التنظيم العرقي جوانب حاسمة لحياة الفرد وتكون له أهمية كبيرة على مستوى المجتمع. كما جادل أبنر كوهين:

> هناك عرقية وعرقية... أعتقد أنّ من الشائع أنّ العرقية الجمعية التي تكشف نفسها بشكل تجمع سنوي للقلة من أعضائها ليؤدوا رقصة أو احتفالية مختلفة عن العرقية كما تتجلى من خلال، قل، الكاثوليك في أيرلندا الشمالية.
> (أي. كوهين، 1974أ: تمهيد).

استُكشف هذا التغاير في الأهمية التنظيمية للعرقية من قبل دون هانديلمان (1977)، الذي أسس نمذجة مفيدة لدرجات الاندماج العرقي - من الفئة المفككة وعديمة المغزى اجتماعيا إلى الجماعة الاندماجية الوثيقة. إنّه يميز بين الفئة العرقية، الشبكة العرقية، الاتحاد العرقي والمجتمع المحلي العرقي. سأريكم الآن كيف أنّ هذه النمذجة قد تسلط الضوء على العرقية في موريشيوس؟

النوع الأقل اندماجا للكيان الجمعي العرقي هو الفئة العرقية، التي تجهز أعضاءها بالقليل في سياق الأشياء الملموسة القيّمة. تتكون الفئة العرقية بحقيقة أنّ الفئات المتضادة تستخدم لتعرف الأعضاء والخارجيين؛ يمكن أن توصف «أرصدتها» المشتركة كـ «موجودات مدمجة فئوية» (هانديلمان، 1977 : 264). بكلمات أخرى، تعلّم فئة العضوية العرقية الفرد السلوك المناسب في مواجهة الآخرين، تمرر المعرفة حول أصله أو أصلها (صفة معزوة) وتشرعن وجود الفئة العرقية. في نسق للتفاعل حيث لا توجد الجماعات العرقية المدمجة، وإنّما حيث تستخدم الفئوية العرقية، فإن العرقية قد تبقى مهمة للغاية كمبدأ قائد للتفاعل. في موريشيوس، قد يقال إنّ الكريولي يمكن أن يكون فئة عرقية (إيركسن، 1986؛ 1988). إنّهم يعتبرون أنفسهم، ويعتبرون من قبل الآخرين، مميزين ثقافيا. مع ذلك، فهم مشتتون سياسيا ويفتقدون التنظيمات الساندة بمثل ما يفتقدون الشبكات المؤثرة ما بين الشخصية التي تقوم على العرقية.

الدرجة التالية للادماج العرقي في نمذجة هانديلمان هي الشبكة العرقية. يقترح هذا المفهوم «أنّ الناس سيتفاعلون بصورة منتظمة أحدهم مع الآخر في سياق وضع عضوية عرقية» (هانديلمان، 1977 : 269). تخلق مثل هذه الشبكة، فيما تقوم على مبدأ الفئوية العرقية، روابط ثابتة شخصية بين الأعضاء من نفس الفئة وتستطيع كذلك أن تؤدي دورا لتنظيم الاتصالات بين الغرباء. يكمن الاختلاف الرئيسي بين الفئات والشبكات في قدرة الأخيرة على توزيع الموارد فيما بين أعضاء الجماعة. في ظروف يكون فيها أعضاء جماعة الفرد مفضلين في سوق العمل، تُفعل الشبكات العرقية. ولكن، تكون الشبكة العرقية غير مركزية ويمكن

أن تقطّع في علاقات ثنائية: ليس لديها رابطة تنظيمية. في الموريشيوس، قد يقال إنّ الفرانكو موريشيين يؤلفون شبكة عرقية. من حيث إنّهم أقلية عددية صغيرة في الديموقراطية البرلمانية، فإنّهم يفتقرون إلى تنظيم سياسي مشترك ولا يؤدون الوظيفة كجماعة مصالح منظورة، إنّما يبقى هناك معنى قوي للتضامن والتفرد الثقافي. هناك التزامات أدبية قوية بالنسبة إلى الفرانكو موريشيين لدعم أحدهم الآخر على أسس فردية (سالفيردا، 2009)[2].

تتألف الفئة العرقية من خلال التطبيق المتواصل لعلامات الهوية الاستثنائية المتبادلة، وتوظف الشبكة العرقية بالإضافة إلى ذلك قدرا عظيما من التفاعل على امتداد خطوط عرقية. عندما يشعر أعضاء فئة عرقية بأنّ لديهم مصالح مشتركة، ويطورون عدة تنظيمية ليعبروا عن أنفسهم، يكون من المناسب أن يتحدثوا عن اتحاد عرقي. برغم أنّ هانديلمان يصف هذه كجماعة ضغط سياسية تضم فقط أعضاءها، فإن في وسعنا أن نوسع المفهوم ليتضمن فئات عرقية حيث تكون شريحة أصغر أو أكبر من الأعضاء فعالة في مثل هذا التنظيم. يجسد الاتحاد العرقي، إذن، المصالح المشتركة المتوسمة للفئة العرقية على مستوى جمعي تعاوني. قد يشار إلى الموريشيوس الهنود كمثل لفئة عرقية مندمجة في اتحادات عرقية، والتي تفوّه الأهداف الجمعية للجماعة على مستوى المجتمع القومي. قد تكون مثل هذه التنظيمات أحزابا سياسية، ولكن قد تكون كذلك نوادي هنود شبابية (بيتكاس) أو اتحادات دينية.

أعلى درجة للاندماج العرقي هي تلك التي للمجتمع المحلي العرقي. لدى هذا النوع من الجمعية، بالإضافة إلى الشبكات العرقية والتنظيم السياسي المشترك، منطقة ذات حدود فيزيقية دائمة إلى حد ما. الجماعات العرقية المسيطرة سياسيا على دول قومية هي أمثلة بارزة على المجتمعات المحلية العرقية بهذا المعنى من الكلمة. في دولة جزيرة متعددة الأعراق مثل الموريشيوس، لا وجود لمجتمع محلي عرقي يتموقع مناطقيا، برغم أنّ الموريشيين الصينيين أو الصينيين قريبون من بلوغ المستلزمات. إنّهم يرتبطون من خلال شبكات اجتماعية وثيقة تقوم على القرابة، المصاهرة،

والصداقة، وعبأوا موارد اقتصادية وسياسية معتبرة في اتحادات عرقية. يعيش نحو نصف الفئة المكونة 30 ألفا في حيّ محدد بوضوح. المدينة الصينية (تشايناتاون)، في بورت لويس، نقطة هانديلمان الرئيسية، وهي صحيحة جزئيا فقط فيما يتعلق بالموريشيين الصينيين، هي أنّ التنظيم العرقي القائم بصورة مناطقية يضع مطالب إضافية على أعضائه: إنهم مسؤولون بصورة جمعية عن حراسة الحدود عن ضمان السيطرة المستمرة على المنطقة أو الإقليم.

كما يشير الشكل 1.3، فإن الفئوية العرقية سابقة بصورة منطقية للأشكال الأخرى للاندماج

	الفئة	الشبكة	الاتحاد	المجتمع المحلي
توصيفات عرقية قياسية	×	×	×	×
تفاعل على امتداد خطوط عرقية		×	×	×
تنظيم اندماجي موجه لهدف			×	×
قاعدة إقليمية				×
	الكريولي	الفرانكو موريشي	الهندوس	الصيني - الموريشي

الشكل 1.3: درجات الاندماج العرقي (*)

يمكن قراءة نمذجة هانديلمان بعدد من الطرق. يمكن أن ينظر إليها، كما اقترح هو نفسه، كإطار تطوري مفيد لتحليل أصول العرقيات أو ظهور الجماعات المندمجة العرقية من الفئات. يبدو أن هناك تطورا واضحا في الزمن من الفئة خلال الشبكة والاتحاد إلى المجتمع المحلي. يمكن أن ينظر إليها كذلك، كما يقترح مثالي الموريشي كنمذجة للتنظيم العرقي غير التطوري، حيث توجد النماذج المختلفة ضمن المجتمع متعدد الأعراق.

(*) المصدر: هانديلمان، 1977.

أخيرا، قد تفسـر النمذجة كمثال لجوانب العمليات ما بين العرقية. وعليه قد يمر الفرد خلال اليوم من ظرف تكون فيه سـمته المعزوة الفئوية ذات صلة، إلى ظرف تكون فيه الشـبكة العرقية مفعلة، وفيما بعد إلى ظروف تظهر فيهـا الفئة العرقية للفـرد كاتحاد أو مجتمع محلـي عرقي. حتى الموريشـيوس الكريولي، ممـن هم عادة فئة عرقية مشـتتة تفتقد القيادة والتنظيـم الإدماجي، وجدوا بين فترة وأخـرى كاتحاد عرقي. حصل هذا بصـورة ملحوظة خـلال الحملات الانتخابية مع سياسـيين مثلوا بصورة علنية مصالح الكريولي.

إذا مـا قرأت نمذجة هانديلمـان كمخطط تحولي، يجب أن يوضع في البال أن الفئات العرقية كلها لا تمر بهذه التحولات. في العديد من الحالات، يمكن أن يكون الاستيعاب هو البديل الحقيقي جدا للاندماج العرقي. اختفـى عدد كبير من الفئات العرقيـة من على وجه الأرض بهذه الطريقة.

بالمقارنة بين الهوسـا في أبيدان واللو فـي كامبالا، وضع ديفيد باركن (1974) تمييزا شـبيها بنمذجة هانديلمان. كان جدل باركن الرئيسي هو أن مـن المحتمل للعرقيـة أن تأخذ خصائص تعاونيـة اندماجية إذا كانت الجماعة (1) مكتفية ذاتيا من النواحي الاقتصادية، (2) معزولة سـكنيا، (3) منفصلـة عـن القيم المهيمنة للمجتمع الأكبـر، و/ أو (4) متخصصة مهنيـا (باركـن، 1974 : 126 ـ 7). يشـبه تمييز باركن بـين العرقية «ما بين الأشخاص» و«التجمعية» التمايز الشائع بين الحقل «الخاص» والحقل «العام» للتفاعل. على افتراض أنّ كل شـيء آخر متساو، ستكون الجماعة العرقيـة المتحركة في الحقل العام موحدة على نحو وثيق أكثر مما مما لو كانت حبيسة الحقول الخاصة.

تتعامـل مثل هذه النمذجـات للاندماج العرقي مـع العرقية كنوع من التنظيم الاجتماعي، وهي تعطي أمثلة على وجهة نظر بارث العامة في أنّ المحتـوى الاجتماعي للعرقية متغايـر. وبالنظر إليه من وجهة نظر الفاعل الفرد، يتألف المتغيـر الرئيس في النمذجة من مقيدات وفرص، أو حقوق وواجبات، تقدم من قبل الجماعة العرقية. على أي حال، قد تشير النمذجة

كذلك إلى الظروف التي تصبح في ظلّها العرقية جانبا مهما على نحو التعيين للهوية الشخصية. من المؤكد أن الهوية العرقية عادة أكثر أهمية لعضو المجتمع المحلي العرقي مما هي بالنسبة إلى عضو فئة عرقية.

العرقية كمصدر للمنافسة

تعرّف وجهة نظر أبنر كوهين عن العرقية، والتي تتصل بوجهة نظر بارث برغم أنّ أصولها توجد في مدرسة مختلفة للأنثروبولوجيا البريطانية [3]، التنظيم العرقي جوهريا كنوع من التنظيم السياسي. بنظر كوهين، يعتبر التفاعل والتنظيم الاجتماعي جوهريا ظواهر ثنائية: إنّهما يشكلان جوانب للمنفعة وجوانب للمعنى. «الإنسان السياسي إنسان رمزي» (أ. كوهين، 1974ب: تمهيد). يجادل كوهين أنّ العرقية هي الشكل التنظيمي الذي يستغل هذه الثنائية لأهداف معينة، والتي قد يعترف بها أو لا يعترف بها من قبل الوكلاء أنفسهم. للأيديولوجيا العرقية جاذبية فورية لأنّها توفر أجوبة «للمشكلات الدائمة للحياة»: قضايا الأصل، المصير، وفي النهاية، معنى الحياة. على أي حال، يجادل كوهين، يجب على العرقية كذلك أن يكون لها وظيفة عملية من أجل أن تكون قابلة للتطبيق. فقط بالتركيز على هذا الجانب فإن من الممكن أن نشرح لماذا تزدهر بعض الجماعات العرقية فيما يختفي آخرون، ولماذا تفترض التعريفات العرقية أهمية اجتماعية كبيرة. تعطي دراستان ميدانيتان قام بهما كوهين مثلا على هذه المقاربة (أ. كوهين، 1969؛ 1981). كلاهما تصور العرقية كوسيلة للمنافسة على الموارد النادرة، والتي فيما عدا ذلك تخلق ظروفا من خلال أيديولوجيات لثقافة مشتركة، أصول مشتركة، وقرابة مجازية.

تحلل أولى هذه الدراسات تنظيم شبكة تجارة الهاسا في مدينة يوربا في أبيدان، نيجيريا الغربية (أ. كوهين، 1969). نجح مهاجرو الهاسا، بفترة زمنية قصيرة نسبيا، في احتكار تجارة الأغنام بالمدينة. كان ذلك قد أنجز عن طريق التنظيم العرقي. تمّ شراء الأغنام من تجار الهاسا في نيجيريا الشمالية. أسس الهاسا في أبيدان بسرعة صلات تجارية ذات مصداقية مع الشمال من خلال البناء بصورة واعية على التضامن العرقي

معبرا عنه في مصطلح الثقافة المشتركة، وقاموا بتقوية تماسك جماعتهم من خـلال الارتباط بنظام التيجانية الإسـلامي المتشـدد. في تحليلات كوهـين، كانت هذه هي الوظيفة الرئيسـية للعرقية. ما لم يكن مريحا لأن يكون المرء هاسا في أبيدان وأن يوصل هويته العرقية إلى الهاسان الآخرين وبالتالي تقوية الحدود العرقية، فقد كان يمكن لهوية الهاسا أن تختفي في مدينة يوروبا.

تحلل الدراسـة الثانية (أ. كوهـين، 1981) الطرق التي يعبر فيها عن المصالح السياسـية للكريولي[4] في سيراليون خلال الفترة التي كانت فيها السياسات العرقية غير مشروعة رسميا. كان الكريولي نخبة مهنية، ونخبة سياسية، مهيمنا عليها من قبل التيمن والميند المتفوقين عدديا، مستهدفين تقليـل هيمنتهم في مهـن ذوي الياقـات البيض. يظهر كوهـين كيف أنّ الكريولـي نجحوا فـي المحافظة على امتيازاتهم بأن أصبحوا ماسـونيين على نطاقٍ واسـع وتحولوا إلى الملاذات الماسـونية فـي اتحادات كريولية غير رسـمية. على الرغم من أنّ الروابط التي تطورت هكذا يمكن وصفها كشبكات عرقية بدلا من أن تكون اتحادات عرقية، نجحت الجماعة بإعادة إنتاج حدودها وفي المحافظة على «موجوداتها المشـتركة» ضمن الجماعة. تمّ تمريـر المعلومات حول الأعمال المتوافرة، البعثات العلمية وما إليها إلى داخل الشـبكة الماسـونية، وتمت بالتالي المحافظة على رأس المال الرمزي للفئـة العرقية داخل الحدود. كما في دراسـة الهاسـا، يجادل كوهين أنّ بطاقـة الهويـة «كريولي» يمكن أن تكون أقل أهميـة بكثير (وقد تكون قد اختفت) إذا لم يكن للكريولية وظيفة واضحة لأعضائها.

مستويات الاندماج العرقي

نظـر معظم الأنثروبولوجيين الذين كتبوا حول التنظيم العرقي إلى العرقية في سياق المنافسـة من أجل الموارد النادرة. كان التركيز على الأشـكال التنظيمية من بقايا اتحادات هانديلمان والمجتمعات المحلية بـدلا من الفئات والشـبكات. نظـر العديدون إلى العرقية ببسـاطة كوسـيلة محتملة للترويج لمصالح معينة، أو لتصعيد القيم المادية. في

كتاب حول السياســات العرقية المعاصرة، يقوم روسينز (1989: 13) أنّ [العديد] من الناس يغيرون هويتهم العرقية فقط إذا كانوا يربحون من القيام بذلك».

هناك ملاحظتان نقديتان شــائعتان لهذا النوع من وجهة النظر. أولا، أنّهــا تولي اهتماما قليلا للجانب الرمزي للعرقية، الهوية العرقية، متعاملة وإياها إما باعتبارها غير ذات صلة أو كما لو أنّها كانت طارئة على المنفعة (انظر الفصل الرابع). ثانيا، من خلال التركيز على المنافسة والعلاقات ما بين الشــخصية، غالبا ما يفشل الفرد في أن يحسب لاختلافات القوة في المجتمع موضوع البحث، حتى عندما يكون هذا مهما كميدان للمنافسة.

فيما عدا ذلك فإنّ التركيــز على علاقات القوة قد يحوّل انتباهنا من القضايا المهمة الأخرى. في حزام النحاس، على سبيل المثال، هناك بالكاد أي تقسيم للعمل يقوم على أساس عرقي (آخذين في الاعتبار أننّا نستثني البيــض القليلين فــي المنطقة، وهو ما فعله الباحثــون). يمكن أن توصف العلاقات بين الجماعات الأفريقية في هذا المجال على أنّها متساوقة؛ لقد أخذوا دورا في ذات النســق الاجتماعي بذات الطريقة على وجه العموم. عندما يكون هناك تقسيم عرقي للعمل، فإنّ نمطا مختلفا للعرقية ينتج عن ذلك. في الأغلب، تتخــذ العرقية عندئذ خاصية مراتبية بقوة أكبر، حيث ترتــب الجماعات وفقا لوســائل وصولها المتباينة إلى المــوارد، وهنا يكون الترابط عاليا بين الطبقة والعرقية.

في دراسة للتنافس العرقي على المصادر في غايانا، يحاول ليو ديسبرس (1975أ) أن يوحد تحليلات علاقات القوة المجتمعية مع تحليلات العرقية علــى مســتوى العلاقات ما بين الأشــخاص من خــلال التمييز بين ثلاثة مستويات مجتمعية حيث تتضح العرقية.

المجتمع الغاياني مجتمع متعدد الأعراق. معظم السكان منقسمون بين الأفارقة (ســليلي العبيد) والهنود الشرقيين (ســليلي العمال المستخدمين بعقود عمل). على «مستوى النسق الاجتماعي العام»، أي المجتمع الغاياني ككل، فــإنّ الاقتصاد مهيمن عليه مــن قبل المصالح الأجنبية. هناك كذلك تقسيم عمل عرقي. يميل الهنود إلى أن يكونوا ريفيين ويعملون في الزراعة

والأعمال الصغيرة، بينما أكثر الأفريقيين متمدنون ولا يعملون في الزراعة. الهنـود عددهم أكبر ومعدل ولاداتهم أعلى من الأفريقيين، ولكنّ الحكومة مسـيطر عليها مـن قبل الأفارقة. بما أنّ العرقيـة تعمل كمبدأ منظم في التفاعـل، أدت المنافسـة من أجل الحصول على المـوارد المتوافرة «الى أن تنظـم الوحدات المتعـارف عليها فئويا [فئات عرقية] للسـكان الغايانيين في ترتيب للمكانة والقوة غير المتسـاوية» (ديسـبرس، 1975أ: 99). هنا منظور واضح على الصعيد الكلي، تخطيط الشروط، أو البارامتر البنائي، للعلاقات ما بين العرقية على مستوى العلاقات ما بين الأشخاص.

على المسـتوى الثاني، بمعنـى «العلاقات العرقيـة المنظمة للجماعة» («اتحادات» هانديلمان أو «تجمعات» باركن)، يشـير ديسـبرس إلى عدد كبير من التنظيمات التي تمثل بكثير أو قليل بصورة علنية مصالح جماعة عرقية معينة. من ناحية، يصف كيف أنّ القادة العرقيين يستحثون المصالح السياسـية للجماعة ضمن التنظيمات التي تكرس نفسها على نحو مزعوم إلـى الدين أو «الثقافة»؛ من الناحية الأخرى، فإنّه يصف النضال من أجل السيطرة على الاتحادات والهيئات الحكومية كمنافسة فيما بين العرقيات. على هذا المسـتوى، تظهر الفئات العرقية نفسها كفاعلين متحدين. يعرف الهنـود والأفارقة معا أنفسـهم بقادتهم. الأحزاب السياسـية مؤسسـة عرقيـا بقوة في غايانا، كما في بضعـة مجتمعات متعددة الأعراق أخرى. الاختلافـات العرقية، بكلمات أخرى، تبدو أكثر أهمية من الأنواع الأخرى للاختلافات السياسية.

يستهدف المستوى الثالث الذي وضع من قبل ديسبرس «المواجهات على المسـتوى ما بين الشخصي». على هذا المستوى، يجد الكثير من الغموض، النسـبية، والتفاوض الذي وصف في الفصـل الثاني. إنه يجد العديد من الشـواهد للثنائيات، ويلاحظ أن العديد مـن التجمعات الاجتماعية غير الرسـمية هي أحادية ـ العرقية. ولكنّه يشـدد كذلك علـى أن الغايانيين مرنون فـي الانتقال ظرفيا بين الهويات. في الظـروف ما بين العرقيات، فإنّ الشـكل النموذجـي للتكاملية (ابتكار علاقات الـ نحن ـ أنتم) تشـدد على المساواة. تشدد أيديولوجيا بناء الدولة لغايانا المستقلة على عدم صلة

العرقيـــة بالعلاقة مع المواطنة. يلاحظ ديســـبرس كذلـــك أنّه في العلاقة مـــع الأجانب، يميل النـــاس إلى أن يأخذوا هويـــة غاياني (على الضد من الترنيـــدادي، الجامايكي، أو أي شـــيء آخر) بدلا مـــن الأفارقة أو الهنود. بما أنّ الهويـــات العرقية محددة ظرفيا، فإنّها لازمة فقط في ظلّ ظروف معينـــة. في مجتمع مثل غايانا، حيث لا يشـــجع الاندماج العرقي من قبل الدولة، وعندما يكون هناك توتر اجتماعي كبير بين الجماعات (كان هناك عدد لا حصر له من «أعمال الشـــغب العنصرية» منذ الخمسينيات)، فإنه مـــن المفهوم أن العرقية ينبغي أن يقلل الاتصـــال بها في المواجهات ما بين الجماعات العرقية.

النقطة النظرية الرئيسية في تحليلات ديسبرس هي أنه من أجل فهم العرقية على مســـتوى العلاقات فيما بين الأشـــخاص فـــإنّ من الضروري أن نعرف شـــيئا ما حـــول الظروف المجتمعية التي يواجههـــا البناء ما بين الجماعـــات العرقية. برغم أنّ وجهة النظر هذه تضم تشـــديد بارث على الجماعة العرقية كوعاء تنظيمي يقوم على العزو الذاتي للنفس، فإنّها تقدم وحدة إضافية في حســـاب الجماعة العرقية، تحديدا الإطار المؤسســـاتي للمجتمع. قبل أن نأخذ بالاعتبار العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والعرقية، ســـأقدم وجهة نظر عـــن المجتمعات متعددة الأعراق ممـــن يكون تركيزها تقريبا بصورة تامة على الترتيبات المؤسسية للمجتمع.

نظرية المجتمعات التعددية

قـــد تكون نظرية المجتمعات التعددية منســـجمة مـــع النموذج البارثي للتباين العرقـــي وإدامة الحدود، ولكنّها لا تركز على الفرد الفاعل أو على المزايا التنافســـية للتنظيم العرقي. بـــدلا من ذلك، فإنّها تتعامل مع توحيد المجتمعات وهـــي مرتبطة تاريخيا بالتقليد القـــادم من دوركايم ورادكليف براون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: بمعنى الوظيفية ـ البنائية.

تقتـــرن النظرية التعددية عادة بالجغرافي جـــي. أس. فرنيفال، الذي كتب بكثافة عن المســـتعمرات الهولندية والبريطانية لجنوب شـــرق آســـيا (فرنيفـــال، 1948). اعتبر هـــذه المجتمعات «التعدديـــة» كونها تتكون من

الجماعات التـــي كانت تتمايز اجتماعيا وثقافيـــا، والتي كانت موحدة من خـــلال التعايش الاقتصادي (الاعتماد المتبادل ما بين الجماعات) والهيمنة السياسية لجماعة واحدة (الســـادة الاستعماريون)، ولكنّها فيما عدا ذلك كانت منعزلة اجتماعا، كما كانت مميزة فيما يتعلق باللغة والدين والعادات. لم تكن هناك قيم مشتركة في هذه المجتمعات، جادل فرنيفال، ولهذا كانت الجماعـــات مرتبطة بعضها مع البعض في نظام سياســـي من خلال القوة القســـرية للدولة، الشـــرطة والجيش. مثل هذه المجتمعـــات كانت، بنظره، منقسمة على نحوٍ عميق.

أم. جي. ســـمث هو شـــارح معاصر متقدم للنظرية التعددية. يتناول عملـــه الرئيـــس مع الأنديز الغربية قبل وبعد الاســـتقلال مباشـــرة (أم. جـــي. ســـمث، 1965، 1984). عـــرف ســـمث وحدة تحليله للدراســـة باعتبارهـــا «مجتمعا تعدديا كوحدة لأجزاء مشـــتتة تديـــن بوجودها إلى عوامل خارجية، وتفتقر للإرادة الاجتماعية المشـــتركة» (1965: تمهيد). فـــي مجتمع تعددي نموذجي، فإنّ الجماعات المؤلفة ســـتتوحد على نحوٍ متباين: ســـيكون هناك منظومة واســـعة لميادين متمايزة عرقيا للفعالية، لذلك فإنّ الاتصال المكثف والتأثير المتبادل رديء على مستوى منخفض. بنظر سمث، فإنّ المجتمعات التعددية غير مستقرة على نحوٍ رديء بسبب أنّها تفتقد «الإرادة الاجتماعية المشتركة».

رغم أنّ سمث انتقد بشـــدة لاعتباره الجماعات العرقية ثابتة، وكذلك الحال لتجسيده الثقافة (رؤية الثقافة كما لو كانت ثابتة وتتكون من أنساق مغلقة)، فإنّ مفهومات مشـــابهة لمفهومات سمث تبقى حاضرة ضمنيا في العديد من الدراسات الأخيرة عن العرقية. إذا ما كان تركيز التحقيق على الحدود العرقية التي حافظت على جعل الجماعات العرقية متمايزة، من ثمّ فإنّ الواحد يقاد إلى اعتبار النسق الكلي كـ «وحدة الأجزاء المبعثرة»، حتى إذا مـــا ركزت التحليلات على الاتصال بـــين أعضاء فئات عرقية مختلفة. كـــم عدد الاتصالات عبر الحـــدود العرقية التي يمكـــن أن تكون ضرورية بالنسبة إلى مجتمع حتى يتوقف عن أن يكون مجتمعا تعدديا سريع الزوال يتألف من جماعات متمايزة من دون قيم مشـــتركة؟ على العكس من ذلك،

قــد يقول أحدهم إن كل مجتمــع هو وحدة للأجزاء المبعثرة بقدر ما يتعلق الأمر بجماعات المصالح المتنافســة (جينكنز، 1986؛ انظر كذلك غريلو، 1998: الفصل الأول).

نظريــة التعددية الاجتماعيــة والثقافية هي مثل واضــح لما يمكن أن يســمى مقاربة موضوعية في دراســات العرقية. طبقا لسمث، فإنّ سببا رئيسيا للتباين العرقي هو الاختلافات الموضوعية للثقافة. بينما يرى بارث التباينات الثقافيــة كنتيجة بعيدة المدى للتباينــات العرقية ويعتبر كوهين الجانــب الثقافــي للعرقية كخاضــع لوظيفيتها الاجتماعية، يرى ســمث الثقافة كمتغير مستقل بدرجة كبيرة. وفقا لوجهة النظر هذه، فإنّ العرقية والهوية العرقيــة لا يمكن أن تختارا، موضعيا أو فيما عدا ذلك، من حيث إنّ هنــاك صلة جوهرية بين العرقية واللغة، العادات والتنظيم الاجتماعي. بمــا أنّ الانقطاع الثقافي حقيقــة ملحوظة على نحوٍ جاهــز، فإنّ وجهة النظر هذه قد تمثل تحديا لدراســات العرقية، والتي كانت ولا تزال مهتمة بدرجة كبيرة بالجوانب التنظيمية الاجتماعية والسياسية للعرقية بينما لا تأخذ في الاعتبار البعد الثقافي (انظر بانتلي - 1987، إيركسن - 1999أ و2000، هالاند - 1992). فيما يأتي أدناه، وفي فصول لاحقة، ســنتابع بعض الأسئلة الصعبة فيما يتعلق بالعلاقة بين العرقية والثقافة أكثر.

العرقية والمراتبية

يميــز بعض الكتاب بين الأنســاق المتعــددة عرقيا «المرتبــة مراتبيا» و«غير المرتبة مراتبيا» (على ســبيل المثــال، هورووتــز - 1985، انظــر كذلــك تامباي - 1989). يقترح هذا التمايــز أنّه في بعض المجتمعات، تتنافــس الجماعات العرقية من أجل الحصــول على الموارد النادرة على أسس متســاوية، فيما المجتمعات الأخرى تقوم على أسس غير متساوية منهجيــا للوصول إلى الموارد. من وجهــة النظر الأنثروبولوجية، فإنّ مثل هذا التمايز مؤســف لأنّــه يصنف مجتمعات بكاملها على أســاس مبدأ رئيســي بعيد عن أن يكون غير غامــض. وعليه، قد يكون حلا أفضل أن نفتــرض أنّ العرقيــة قد تظهــر، فــي أوضــاع مختلفة في مجتمعات،

كأنّها جوانب أفقية أو عمودية للتصنيف الاجتماعي. إذا اعتبرنا العرقية بجانبها الأفقي، قد يكون ذا صلة أن نركز على المنافسة من أجل الحصول على الموارد النادرة و/ أو عمليات الثنائية وإدامة الحدود. إذا، من ناحية أخـــرى، ركزنا على الجانب العمودي للعرقية، فســيكون أكثر صلة إذا ما ركزنا على قوة العلاقـــات. كلا الجانبين، العمودي والأفقي، يتباينان في الأهمية: موضعيا وتاريخيا وبين المجتمعات.

قـــد تبرر الأيديولوجيات العرقية المراتبيـــات الاجتماعية. لذلك، فإنّ من الضروري أن نوضح العلاقة بين العرقية والمعايير الأخرى للمراتبية.

لا وجود لعلاقة بسيطة مباشرة بين العضوية العرقية والمرتبة في المجتمع. الســـبب هو أنّ هناك دائما معايير إضافية للمرتبة. الجندر، عضوية الطبقة، العمــــر ومعايير أخرى - والتي تتباين من مجتمع إلى مجتمع - كلها تســـهم في تحديد مرتبة الشخص. لنوضح هذا التعقيد، قد نسأل من الذي يملك أعلى مرتبة في المجتمع البريطاني: جرّاحة نســـائية سوداء أم رجل بستاني أبيض؟ قد يكون من غير الممكن التوصل إلى جواب بسيط واضح لهذا السؤال.

في العديد من المجتمعات متعددة العرقية، هناك رغم ذلك ترابط قوي بين الهوية العرقية وعضوية الطبقة. في المجتمعات الزراعية الاستعمارية (في الكاريبي، أميركا الجنوبية وأماكن أخرى)، يترابط تقسيم العمل بقوة مع صيـــرورة التعرف العرقي؛ في المجتمعـــات الصناعية الأوروبية، يحتل المهاجرون غير الأوروبيين الأعمال الأدنى مرتبة. يجب التشديد فيما عدا ذلـــك أنّه، على الرغم من أنّ العرقية والطبقة تترابطان، فإنّهما تشـــيران إلـــى فئويات مختلفة. حتى في المجتمعـــات المرتبة عرقيا بقوة، مثل جنوب أفريقيـــا وناميبيا خلال فترة الفصل العنصري، هناك تنوعات عظيمة في عضوية الطبقة ضمن الفئات العرقية - هناك الرأســـماليون السود كما أنّ هناك العمال البيض الحرفيين.

صورة «الدوكســـك» النمطية («دوكســـا» لبورديـــه، 1977، مصطلح للجوانـــب الثقافية المؤكدة، المأخوذة كمســـلمات) قوي جدا في العديد من المجتمعات متعددة العرقيات ويمكن أن يؤدي وظيفته بطريقة التنبؤ الذاتي: تصبح الصورة النمطية السلبية التي تمّ ابتكارها من قبل الجماعة المهيمنة

جزءا من وجهة نظر الجماعة لنفسـها . تغـذي مثل هذه الصورة النمطية بدورهـا عـادة الاختلافات في المواقـف المقابلة للجماعـات العرقية في الاقتصاد والنسق السياسي. يلاحظ إذن بيتر وورسلي (1984 : 236) أنّ «الشعوب برمتها ... ينظر إليها كما لو أنّها مناسبة بصورة طبيعية بالنسبة إلـى الأدوار المميزة في تقسـيم العمل، وغالبا ما تضـم هذه الاختلافات «الطبيعية» الخصائص الثقافية كما تضم الخصائص الفيزيقية».

ينتقد وورسـلي أكثر أولئك المنظرين ممن يفترضون أنّ هناك «علاقة غيـر متغايرة» بين المعيارين بالنسـبة إلى التبايـن الاجتماعي؛ بمعنى، أنّ الجماعـات العرقيـة تميل إلى أن تتطابـق مع الطبقات فـي المجتمعات الطبقية متعددة العرقيات. بالأحرى، يسـتكمل وورسـلي، أنّ التقسيمات الطبقية قد تكون ذات صلة بالتقسيمات العرقية بثلاث طرق رئيسية:

> إنّها قد يتخطى بعضها البعض، معززا أحدها الآخر بطريقة تطابقيـة أو مماثلة (كما عندما يكـون كل العاملين في مصنع معين، صناعة، مدينة أو أقليـم من ذات الخلفية العرقية). إذا كان المسـتخدم من خلفية عرقية مختلفة، فـإنّ هذا التضامن يعاد تعزيـزه أكثر. قد تمضي العرقية، رغم ذلك، عبر الطبقة، عموديا، عندمـا يوجد أعضاء الجماعة العرقية نفسـها على كل المسـتويات كعاملين، موظفين صغـار أو مديرين، وقد يكون أصحـاب العمل من الجماعة العرقية نفسـها. ثالثا، قد تعزل الطبقات بطريقة الشرائح من خلال العرقية حيث يؤخذ العمال المهرة من جماعة عرقية واحدة، والعمال غير المهرة من جماعة أخرى، وهكذا: شريحة واحدة قد تكون من ذات الانتماء العرقي للإدارة، وأخرى قد لا تكون. (وورسلي، 1984: 240)

في المجتمع الموريشـي، يمكن التعـرف على كل الأنواع الثلاثة للعلاقة بين العرقية والطبقـة. يمكن أن يوجد ذات التنوع المعزز بالتبادل والموقع في بعض القرى السـاحلية، حيـث تعمل أكثرية السـكان الكريوليين في الصيد، وفي بعض القرى الزراعية حيث أكثرية السـكان هنود يعملون في ملكيات صغيرة، عمال أو فلاحين مستأجرين.

النوع الثاني لوورسلي، حيث تمضي العرقية عبر الطبقة، يمكن أن يلاحظ في البلدات الموريشيوسية وفي صناعة النسيج، البيروقراطية، والسياحة. قد يوجد أعضاء معظم الجماعات العرقية في معظم المستويات الطبقية، على الرغم من أنّهم لا يمثلون بصورة متساوية في كل مستوى.

التنوع الثالث، ربما الأكثر خصوصية للمجتمع الموريشي الاستعماري (قبل 1968)، يمكن أن يتم التعرف عليه في العديد من القرى ذات الصلة بعقارات السكر الكبيرة. العقارات نفسها مملوكة من قبل الفرانكو موريشيين. يميل كريوليو هذه القرى إلى أن يعملوا في المصنع كعمال مهرة، بينما يميل الهنود والمسلمون إلى أن يكونوا عمال حقول. في هذه القرى هناك في الغالب محل واحد منفرد لبيع الخضراوات يدار من قبل عائلة موريشية صينية. في بعضها هناك تقريبا علاقة مباشرة بين العضوية العرقية والمهنة.

تميل التصنيفات الشعبية إلى ربط التصنيف العرقي مع الفئات المهنية وكذلك «السمات الثقافية». في دراسة للعلاقة بين العرقية والطبقة في مرتفعات بيرو، يقول بيير فان دين بيرغ:

تتداخل العرقية والطبقة ولكنّهما ظاهرتان متمايزتان تحليليا. حقيقة أنّ الطبقات الاجتماعية المختلفة هي التي تظهر في الأعم الأغلب الاختلافات الثقافية الفرعية، وبالعكس، فإنّ الجماعات العرقية التي تعيش في ظلّ حكومة مشتركة تنظم في الغالب في مراتبية القوة، الثروة، والمكانة لا يجعل الطبقة قابلة لأن تقلل إلى عرقية، أو عرقية إلى طبقة. (1975: 73؛ انظر كذلك ويد، 1997).

يمكن أن توصف المراتبيات الاجتماعية الرئيسة في بيرو كبضعة أنساق للهيمنة تتخطى بعضها البعض جزئيا. بتعابير جغرافية، فإنّ الجانب الريفي يهيمن عليه من قبل البلدة، البلدة يهيمن عليها بمركز الإقليم، مركز الإقليم يهيمن عليه من خلال مدينة العاصمة والعاصمة من خلال المراكز الحضرية الدولية. يؤلف النسق الطبقي، المراتبية الإدارية أو السياسية والمراتبيات اللغوية بالمثل كعلاقات للقوة. أخيرا، في المراتبية العرقية، يهيمن الـ «ميستيزوس» (وهم خليط من الهنود - الأوربيين من حيث

النسل) على «التشــولوس» (وهم خليط من الميستيزوس ـ الهنود من حيث النســل)، ممن يهيمنون بدورهم على الهنود. (هناك القليل من البيروفيين سليلي الأوربيين). هناك ترابط عال بين العضوية العرقية، منطقة السكن، التعليم والقدرات اللغوية، وعضوية الطبقة. في جانب من المسلســل هناك النخبة الكوزموبوليتية، والعضو النموذجي للجماعة هو ميستيزوسي ممن هو ثلاثي اللغة في الإسبانية والإنجليزية والفرنسية، متعلم تعليما جامعيا، يعيش في ليما وهو عضو من عائلة ثرية لديها مصالح عمل. على الجانب الآخــر نجد الفلاحين المعدمين، ممن هم هنود، أحاديو اللغة بدرجة كبيرة في واحدة من اللغات ذات المكانة الدنيا (كوتشيوا أو آيمارا)، غير متعلمين ومعدمين من حيث الملكية.

العلاقات المتداخلة بين المعايير

علــى الرغم من هــذا الترابط العالي بين عضويــة الطبقة والعضوية العرقية، يشــدد فان دين بيرغ على أنّ مبــدأي التباين يؤديان وظيفتيهما بطريقتــين مختلفتين وينبغــي تمييزهما إحداهما عن الأخــرى تحليليا. إنّه يحدد نوعين نموذجيين للوضع المؤشــر بعلاقــات مختلفة بين الطبقة والعرقية. الأول هو التنوع الأفريقي الاستعماري، حيث، باستخدام مفردات وورســلي، «تعزل» الطبقات الاجتماعية من خلال العرقية. حركة الأفراد عبــر الحدود العرقية، والتي هي مترابطة بدرجةٍ عالية بالطبقة وغالبا ما يرمز إليهــا كـ «عنصر»، صعب بدرجةٍ متطرفة، رغم أنّ اســتيعابا ثقافيا معتبرا قد يأخذ مكانه.

فــي النــوع الآخر للوضع، والــذي تكون فيه بيرو مثــالا مميزا، فإنّ «الجماعــات العرقيــة مراتبية بوضــوح، ولكنّ الجماعــة المهيمنة ثقافيا منفتحة نســبيا علــى أعضاء من الجماعات العرقيــة الأخرى» (فان دين بيــرغ، 1975: 78). الحركــة عبر الحدود العرقية ممكنــة، إذا ما نجح النــاس موضوع الســؤال فــي اكتســاب الخصائص الثقافيــة وعضوية الجماعة المقترنة مع الفئة العرقية الأعلى مرتبة. (الحراك الســفلي على امتــداد هذه الخطوط ممكن كذلك) العديد من الأفراد غامضون عرقيا؛

بالحقيقة، ينظر إلى أكبر الفئات العرقية في مرتفعات بيرو، فئة التشولو، على أنّها فئة متوسطة ضبابية بين «قطبي» الميستيز والهنود. تشخيص التشولو كتشولو ظرفي إلى درجة كبيرة من حيث إنّ الميستيزوس يميلون إلى أن يصفوا دونيتهم الاجتماعية كتشولوس. سينظر إلى سكان بلدة جبلية كتشولو من ليما، ولكنّهم يعتبرون كما لو كانوا ميستيزوس من وجهة نظر الجانب الريفي، بفضل طريقتهم الحضرية في الحياة، لباسهم، وما إلى ذلك. على الرغم من هذا النقل الاجتماعي للخصائص الطبقية إلى تصنيفات عرقية والترابط العالي بين معياري التباين، فإنّه مضلل أن ندعي أنّ هناك علاقة مباشرة بين الطبقة والعرقية. على الرغم من أنّ عضوية الطبقة تتحدد جزئيا بتمكن الشخص من لغات واكتسابه لعلامات ثقافية معينة، فإنّ الطبقة تتحدد كذلك ببضعة عوامل غير عرقية. على العكس من ذلك، هناك العديد من الجوانب للهوية العرقية وإدامة الحدود لا ترتبط بالطبقة.

فيما عدا ذلك يظهر المثال من بيرو أنّ هناك تأثيرا معديا للطبقة على العرقية والعكس. في كتابته حول «العنصرية الطبقية»، يجادل إيتيان باليبار (1991) في أنّ التمييز العرقي في فرنسا يستمد من افتراض واسع الانتشار ينطوي على أنّ الطبقات «طبيعية»، وأنّ فكرة العناصر المتفوقة والمتدنية حلّت محل ثنائية الأرستقراطية ـ العامية في المجتمع الفرنسي (انظر كذلك فيفيوركا، 1991). يصبح الموريشيوسي الكريولي عضوا من الطبقة الوسطى وبالتالي يكتسب الخصائص العرقية الملونة، قد يغير العضوية العرقية ويصبح عمليا ملونا. زد على ذلك، كما لاحظ أم. جي. سمث (1995) بالنسبة إلى غرب الأنديز، الناس في هذا النوع من المجتمعات غالبا ما يعتقدون أنّهم يصنفون الآخرين بفضيلة لون البشرة، فيما يتصل التصنيف الواقعي بالطبقة أو معايير أخرى للمكانة الاجتماعية ـ الاقتصادية.

يصنف العديد من الموريشيين ذوي البشرة الفاتحة ككريوليين صغار، من حيث إنّهم يعيشون بطريقة الكريوليين المعتادة ـ إنّهم عمال حرفيون وصيادو أسماك، فقراء ولديهم العديد من الأطفال. بالمثل، يعتبر العديد

من الموريشيين ذوي البشرة الداكنة ملونين بحكم تعليمهم، يستخدمون اللغة الفرنسية في البيت ويقيمون في مناطق الضواحي للطبقة الوسطى. اللون الواقعي ليس بغير المهم في التصنيف الاجتماعي (يميل الذكور الكريوليون الناجحون إلى الزواج من نساء ذوات بشرة أفتح مما هم عليه)، ولكن في التصنيف العملي فإنّه يؤدي وظيفته مع معايير أخرى.

على نطاقٍ واسع ينظر إلى أنّه كما لو كان «غير طبيعي» أن يكون الفرانكوموريشي فقيرا أو أن يكون الكريولي غنيا. في حالة الفقير الفرانكو موريشي في بلدة موريشية، يجادل بعض معارفه بأنّه كان «حقيقة»، «ميولاتو» - يدعون أن هناك «زنوجا» في سلالته. مع ذلك، على الرغم من أنّ العلاقة بين الطبقة والعرقية مؤكدة أحيانا وعلى الرغم من أنّ التصنيف العرقي أحيانا مطابق لعضوية الطبقة، فعلينا أن نضع في البال أنّ العلاقة تتفاوت بين المجتمعات، وكذلك ضمن المجتمعات. رغم أنّ «الكريولي» تدل على الطبقة العاملة في الموريشيوس، هناك أناس ممن يعترف بكونهم، ويعتبرون أنفسهم كريوليين، ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى.

الذرائعية ونقادها

يعكس انعدام الاتفاق بين الأنثروبولوجيين ممن يدرسون العرقية أحيانا اختلافات نظرية جوهرية. في هذه المرحلة سنحدد فقط بعض هذه الاختلافات، وسأعود اليها فيما بعد.

أولا: من الشائع أن نميز بين وجهات النظر «البدائية» و«الذرائعية» عن العرقية. يصف بارث الفئات العرقية كـ «كأوعية تنظيمية يمكن أن تعطي مقادير وأشكالا متباينة للمحتوى في أنساق اجتماعية ثقافية مختلفة» (1969أ: 14). ضمنيا، يبدو أنّه يقول إنّه على الرغم من الاتصال عبر الحدود والتغير في المحتوى الثقافي للجماعات، فإنّ الفئات العرقية على ما هي عليه ثوابت يمكن أن تستدعى عندما تبرز الحاجة، كما في وضع المنافسة. يعرف بارث بشكل واضح المعزوات العرقية كمعزوات فئوية تصنيف «شخصا ما في سياق هويته الأساسية، الأكثر عمومية، التي يفترض أن

تحـــدد من خلال أصله وخلفيتـــه» (1969أ: 13). جادل أبنر كوهين ضد وجهة النظر هذه، والتي يراها كموقف «بدائي» من حيث إنّها تعرف الهوية العرقية كمكانة لازمة، كجانب غير قابل للتبديل للشخص الاجتماعي. على الرغم مـــن أن بارث جادل ضد الحتمية الثقافية في الدراســـات العرقية وشدد على الحاجة إلى التحقيق في سنّ القوانين الاجتماعية للعرقية من خلال صيرورات الحدود المرنـــة والقابلة للتفاوض، يتهمه كوهين بالترويج لوجهـــة نظر جامـــدة عن العرقية (أي. كوهين أ: تمهيـــد). من وجهة نظر كوهـــين، تتطور الهويات العرقية بالاســـتجابة إلى المســـتلزمات التنظيمية الوظيفية. إنّه يعرف العرقية ببســـاطة كشكلٍ معين للتنظيم السياسي غير الرســـمي حيث تســـتحضر الحدود الثقافية بحيث إنّ مـــوارد الجماعة أو «رأس المال الرمزي» يمكن أن يؤمّن. بهذه الطريقة، يمضي كوهين إلى أبعد مما فعل بارث في قطع الصلة الرابطة بين العرقية والثقافة. في الحقيقة، كما ذكـــر أعلاه، فإنّه يعتبر مضاربي ســـوق البورصة فـــي لندن كجماعة عرقية (أي. كوهين، 1974أ، 1974ب).

توسّع وتضيّق إعادة توجيه كوهين مجال الدراسات العرقية. على الضد من بارث، الذي يبقى مهتما بالتنوع الثقافي، يحدّ كوهين الميدان بالصيرورات السياســـية ذات الصلة بالجماعات المتحدة غير الرسمية. من أجل الحصول على دعم أتباعهم المحتملين، يستخدم قادة هذه الجماعات الرموز «البدائية» في استراتيجياتهم السياسية. كما يسلم كوهين نفسه، فإنّ مصطلح «العرقية» قد يكون غير ملائم هنا. موقف كوهين، المعارض للبدائية التي ينســـبها إلى بـــارث، يمكن أن يوصف كوجهـــة نظر ذرائعية، حيث يكمن المؤشـــر الوحيد للعرقية والتنظيم العرقي في وظيفيتها السياســـية. مـــن وجهة النظـــر هـــذه، لا تحتـــاج العرقية إلى تفســـير تاريخي أو ثقافي: إنّهـــا تبرز بصورة كلية من خلال الظروف الاجتماعية المعاصرة (انظر الفصل الخامس).

قد يسأل ناقد لموقف كوهين: لماذا تكون رموز معينة مؤثرة وتشكيلات عرقيـــة معينة ممكنة، فيما لا يكـــون غيرها كذلك؟ إذا ما تمّ صنع هويات عرقية كلية من خلال الصيرورات السياسية، من ثمّ ينبغي أن يكون ممكنا أن تصنع أي هوية على الإطلاق. من ثمّ فإنّ من الممكن، على سبيل المثال،

أن نقنع أعضاء فئة الماساوي العرقية في كينيا بأنّهم حقيقة كيكيوس. بما أنّ عملا فذا كهذا ليس ممكنا بالتأكيد، يجب أن يكون للعرقية عنصر غير ذرائعي، غير سياسـي. مع ذلك، لنكن عادلين، فإنّ فكرة كوهين الرئيسية هي أنّ تشكيل ووظيفية الجماعات المندمجة العرقية هو المهم سوسيولوجيا وهو ما ينبغي أن يزودنا بالتركيز لأغراض البحث العلمي. في هذا الاعتبار، فإنّـه يقف على أرضية آمنـة في الجدل بأن مثل هـذه الجماعات، أبعد مـن أن تكون «بدائيـة»، إنّما هي نتائج صيرورات التغييـر ـ غالبا التمدن والهجرة. ما لم يناقشـه هـو طبيعة المادة الخام التي تتغـذى عليها هذه الجماعات. لذلك، يبدو أن الهوية المشتركة للأفراد الذين يشكلون بالنهاية جماعة عرقية مأخوذة كمسلمات في نموذج كوهين النظري.

مـا إذا كان بـارث بدائيـا أو لم يكن هـي نقطة قابلة للنقـاش ـ إنّه عـادة يوصف كذرائعي. يمكن أن يكون التمييـز بين وجهة النظر البدائية والذرائعية للعرقية مفيدا بصورة رئيسـية بسـبب لأنه يسلط الضوء على الثنائية الحاسـمة فـي العرقية (انظر غيرتس، 1973 [1963]؛ شـيلز، 1980 لمواقف يمكن أن توصف بمصداقية على أنّها بدائية). لا بدّ أن يكون لـ «الأوعية التنظيمية» المشـار إليها من قبل بارث نوع من الغرض من أجل أن تعمل، ولا بدّ أن يكون لها في الوقت نفسـه نوع من الجاذبية بالنسـبة للجماعـة المسـتهدفة مما يعطي مبـررا لتحالف الجماعة. سـيقت هذه النقطة إلى الفهم بأناقة من قبل كوهين في عمله «الرجل ذو البعدين» (أي. كوهـين، 1974ب)، حيث يقوم الجدل الرئيسـي على فكرة أنّه يجب على التنظيم العرقي أن يخدم أهدافا سياسـية وأن يلبي حاجات سـيكولوجية للانتماء والمعنى في الوقت نفسه.

يمكـن أن توصف النقطة الثانية موضوع الجـدل على أنّها العلاقة بين وجهتـي النظر «الذاتية» و«الموضوعية» على العرقية. تعتبر وجهة نظر بارث، حيث تعرف العرقية كمعزوات فئوية مأخوذة من قبل الوكلاء أنفسـهم، تعتبر عادة موقفا ذاتيا. تقول وجهة النظر المعارضة إنّ التمايزات العرقية، التنظيم العرقـي، أو حتـى المراتبية العرقيـة قد توجد تماما دون اكتسـاب أو حتى علم الوكلاء أنفسـهم. تقارب وجهات النظـر الموضوعية النموذجية العرقية

إمـــا كخواص ملحوظة للتنظيم الاجتماعي، رافضة العزو الذاتي كمعيار مهم للعرقية (أي. مقاربة كوهين)، أو تشــدد على الصيرورات التاريخية واســعة المدى واختلافــات القوة الموروثة في البناء الاجتماعــي كمحددات للعرقية، بدلا من الفعل الاســتراتيجي (انظر الفصل الخامس). بالنســبة إلى بعض الأنثروبولوجيــين، قد يمثل التركيز على العزو الذاتي، التصنيف الاجتماعي، والفعل الاســتراتيجي إما تدخلا غير مرغوب فيه للسيكولوجيا على الميدان السوسيولوجي، أو إهمالا للصيرورات التاريخية واسعة المدى والتي قد تكون ذرائعية بتحديد العلاقات العرقية على المستوى ما بين الأشخاص.

يتعلق جدل ذو صلة بمفهوم «الانتقاء الموضعي»، والذي يبدو أنه يفترض مســبقا أنّ الــوكلاء أحرار بأن يختــاروا أفعالهم ودرجــة اتصالهم بالهوية العرقية. هل يمكن للعرقية أن تكون في الوقت نفســه مكانة لازمة وخاضعة للخيــار والانتقاء الموضعــي والخيار، أو هل أنّ وجهتي النظر إســتثنائيتان علــى نحو متبادل؟ في مقالة مراجعة رئيســية، يلاحــظ جوناثان أوكامورا (1981) أنّ الأنثروبولوجيين الذين كتبوا حول العرقية الموضعية يميلون إلى التأكيد إما على الجانب الإدراكي (الخيار والاستراتيجية) أو الجانب البنائي (المقيدات المفروضة على الفاعلين) للأوضاع فيما بين العرقيات.

يســتلزم الاختلاف في التشــديد، كما في الاختلاف بــين وجهات النظر الذاتية والموضوعيــة للعرقية، ثنائية جوهرية في فــروع المعرفة الاجتماعية؛ التمييــز، كما يضعه بأحكام هولي وستتشــلك (1983 : 1)، هو بين «مقاربات تدرس كيف تعمل المجتمعات، الأنساق الاجتماعية، أو البنى، ومقاربات تدرس لماذا يقوم الناس بما يقومون به». يوصف هذا الاختلاف في وجهة النظر أحيانا بأنّه تمييز بين وجهتي النظر الفيبرية والدوركايمية للحياة الاجتماعية. آنثوني غيدنز هو المهم لدمــج وجهتي النظر. في نظريته في صيرورة البناء (غيدنز، 1979، 1984)، ينظــر إلى الحياة الاجتماعية جوهريا على أنّها ثنائية، مكونة من الوكالة والبناء في الوقت نفسه؛ الحرية والقيد، إن شئنا ذلك.

تســلط دراســات العرقية الضوء على العلاقــة المتداخلة بين الخيار والقيد. قد يختار الباثاني في ظلّ ظروف معينة أن يصبح بلوشــيا، ولكنّ هــذا يحرمه من حقوق المجتمــع الباثاني ويعطيه التزامــات جديدة أمام

رئيس البلوش. قد تختار موريشـــية كريولية ألا تعبـــر عن هويتها العرقية موضعيـــا، ولكنّها لا تســـتطيع أن تنهيها تماما. فـــي المجتمع التعددي مثل غايانـــا، الغايانيون الهنود، ممن هم من أصحاب الأملاك الصغيرة بدرجة كبيرة، يستطيعون أن يختاروا كيفية تخصيص مواردهم وقد يتسلقون حتى اجتماعيا إلى الأعمال ذات الياقات البيضاء، ولكنّهم لا يستطيعون أن يلغوا تقسيم العمل العرقي والهيمنة السياسية للأفارقة الغايانيين. في نقد ودي لتشـــديد بارث على الخيار الفردي، تستنتج ساندرا والمان: «يجب أن يكمن القيـــد النهائي بحقيقة أنّه لا أحد يســـتطيع أن يقوم بخيـــارٍ لا وجود له» (1986؛ 233). بمسحة أكثر بلاغية، كتب وورسلي:

> أفســـدت العديد من الدراســـات التفاعليـــة للعرقية على مستوى المجتمع المحلي من خلال الغيبية الليبرالية التي طورت في مجتمعات مفتوحة، حيث توجد درجة من الخيار بالنســـبة للفـــرد ليقرر بصورة واعية ما إذا كان يمكن أن يســـتوعب أو لا، وحيثما يســـمح للحراك الاجتماعي بـــأن يكون ذا مغزى. يؤخـــذ الفرد إذن كنقطة القفز في التحليل، ويفترض أن يكون الخيار الحقيقة الاجتماعية الحاسمة. تبدو الحياة، سوقا، أو كافيتيريا. (1984: 246)

الهويـــات العرقية لا هي معـــزوة ولا هي منجزة، إنّهـــا كلتاهما. إنّها كالوتـــد بين الخيار الموضعي واللوازم المفروضـــة من الخارج. أكدت حتى الآن علـــى الجوانـــب الإدراكية والطوعيـــة للعرقية. ومـــن الآن فصاعدا ســـوف نتأرجح إلى حدٍ ما بين وجهتي النظر هذه، محاولين أن نرى كيف، كمـــا كتب ماركـــس، يصنع الناس التاريخ، ولكن ليـــس في ظلّ ظروف من خياراتهم هم.

مشكلة الثقافة

تتعلق أحد أعمق الجدالات في دراســـات العرقية بـــدور الثقافة. كما تشـــير المناقشـــة أعلاه، فإن التطـــرف في هذا الجدل يحـــدد من خلال، الموقـــف الذي يقول إنّ الجماعات العرقية ببســـاطة محـــددة ثقافيا وهـي

جماعـــات حتمية من جانـــب، ومن الجانب الآخر، الموقـــف الذي يقول إنّ الثقافة تدخل العرقية فقط بقدر ما تستغل سياسيا. لايزال الجدال ساريا، بعد أربعة عقود من الزمن على صدور كتاب الجماعات العرقية والحدود. في اســـتقصاء للصراع البروتســـتانتي - الكاثوليكي في إيرلندا الشمالية، يســـتنتج جينكنز (2008) أنّ «المضمون الثقافي» مهم بالحقيقة، وأن تكون «كاثوليكيا أو بروتســـتانتيا يعني حقيقة شـــيء ما» للناس موضوع السؤال. تمّ تطويـــر وجهـــة نظر أخرى قبل ذلك من قبـــل أي. بي. كوهين (1985) في كتابه عن البناء الرمزي للمجتمع المحلي، حيث يصبح واضحا أنّ إنتاج إدامـــة الحدود وإنتاج «المضمون الثقافي» يندمجان في ابتكار الرموز. عبر كوهـــين كذلك عن هواجس حول مفهوم الحدود البارثي (1994: وبخاصة 121)، مقترحـــا أنّ المناطق الحدودية المحددة علـــى نحوٍ غامض غالبا ما تظهر في علاقات ما بين الجماعات (انظر الفصل الثامن للأمثلة).

أحيانـــا تناقـــش العلاقة بـــين العرقية والثقافـــة في ســـياق البنائية الاجتماعيـــة (بيـــدر، 2001؛ بومـــان، 2001). في مقالـــة نقدية مكثفة لدراســـة غيرد بومان للعرقية - التعددية لســـاوثهول (بومان، 1996؛ انظر الفصـــل الثامـــن)، يجادل فيات بادير فـــي أنّ وجهة نظر بومـــان البنائية للثقافـــة تقللها إلى خطـــاب وتعرف - ذاتي، وبالتالي تســـقط من الاعتبار الجانب الموضوعي، الضمني، غيـــر المعترف به غالبا، للثقافة. قد تحصر أنثروبولوجيا العرقية إذن بدراســـة مـــدارك الناس لثقافتهم هم وأفعالهم، بدلا من دراســـة ثقافتهم. يســـتجيب بومان (2001) بعزل نفسه بمسافة عن الحتمية الثقافية والجوهرية، مؤكدا الوكالة والمرونة في استراتيجيات التعرّف. يكشـــف الجدل بين وجهتي النظـــر اختلافات مهمة؛ جادلت في أماكن أخرى (إيركســـن، 2000) أنّ وجهات النظر المتشـــددة عن العرقية والقومية تعلم على نحوٍ عميق من خلال الفلسفة الميدانية، التحليلية؛ بينما المقاربـــة البديلة (الممثلـــة هنا ببيدر) يمكن أن تأخذ إلماعها من الفلســـفة العقلانيـــة القاريـــة، مع اختلاف ناتج فـــي التأكيد. يتهـــم الأنثروبولوجي البلجيكي لوك دي هويســـتش، في نقد قوي للمدرســـة المهيمنة للدراسات العرقيـــة، زميله يوجين روزينـــز (انظر الفصل الســـابع) «بإحداث إرباك

صاخب بين مستويين: الثقافي والسياسي» (دي هويستش، 2000: 104)، قبل التحرك إلى مناقشة مفصلة للملكية المقدسة في المجتمعات الأفريقية وأهميتهـا للعلاقات ما بين الجماعة. دي هويســتش، بنائـي، مهتم بفهم أنماط التنوع الثقافي التحتي ويصر على رؤية العرقي «كوحدة ثقافية و... عنصر أنثروبولوجي أساســي» (2000: 113). مـع ذلك فإنّها حقيقة أنّ القليل جدا من الدراسات أجريت ضمن هذا التقليد في الأنثروبولوجيا.

مــن الواضح كذلك أنّ الانتقادات ـ الوديــة في حالة جينكنز، والأكثر عدائية في حالة دي هويســتش ـ للتحيز الذرائعي في دراســات العرقية التــي تحتاج إلــى أن تؤخذ بجدية. يبدو أنّ التأكيــد أحادي الجانب على التلاعب بالرموز، الانتقاء الظرفي للهوية، وأســطول ونوعية لا حدود لها للثقافة تقترح أن لا شيء يثبت حقيقة، وأنّ العالم الاجتماعي يعاد ابتكاره بصورة مستمرة، وأنّ المقاربات التحليلية البنائية قد تقول القصة بكاملها حول صيرورة الهوية الإنســانية. هذا النوع من وجهات النظر، والتي نادرا ما تكون بعيدة في الدراســات المعاصرة للعرقية والقومية، ليســت فردية بصورة منهجية فقط، ولكنّها كذلــك تعبير قوي لوجهة النظر التطوعية. يمكن أن تنطوي مثل هذه النظرة على، بالنسبة للعالم الاجتماعي، أن عليه أو عليها أن ينسى أو تنسى كل ما تعلمه أو تعلمته حول التنشئة الاجتماعية، انتقال المعرفة والمهارات من جيل إلى الجيل التالي، قوة المبادئ، والأهمية غيــر المدركة للديــن واللغة بالنســبة للهوية ومعنى المجتمــع المحلي. من حيث كيــف للمجتمعات أن تتوحد، إن لم يكن من خلال الثقافة، والتي لا يمكن أن ترى مجردة كإرث مشــترك مبني اجتماعيا وإنّما كنسق مشترك للتواصــل؟ بكلمات تم ألين وجون إيد، «هناك خــط رفيع بين محاولة أن تصف نســق القيم للأقليات (أو أي عرقية) واقتراح أنّ تلكم القيم تحدد الهوية» (1998: 33).

علــى الرغم من أنّ الاختلافات التي نوقشــت أعلاه قــد تكون مهمة وأحيانا تعكس اختلافات نظرية جوهرية، يبدو أنّ من المناســب إنهاء هذا الفصل بملاحظة بعض من العديد من التشابهات بين استراتيجيات البحث التي تمّ عرضها حتى الآن (مع الاستثناء المحتمل للنظرية التعددية). يتفق

معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ممن درسوا العرقية على نقاط حيوية معينــة تمّ تطويرهـــا، من بين أمـــور أخرى، من قبل بـــارث وزملائه، على الرغم مـــن أنّ هناك عدم إتفاق على أين نضــع التأكيد، وعلى الرغم من أنّ العلاقـــات بين الثقافة والعرقية، بين التعرّف والسياســة، بين العادات الجمعية والخيار الفردي، تبقى معقدة وإلى درجة كبيرة تشير إلى الأسئلة التي يمكن أن يجاب عنها بصورة ميدانية فقط.

● حتى إذا ما اعتقد على نطاقٍ واســع أنّ العرقية تعبر عن اختلافات ثقافية، هناك متغير وعلاقة معقدةٌ ومتغيرة بين العرقية والثقافة؛ لا وجود لعلاقة مباشرة بين الاختلافات العرقية والاختلافات الثقافية.

● العرقيـــة علاقة بـــين جماعتين أو بضع جماعات، وليســت خاصية لجماعة؛ إنّها توجد بين وليست ضمن جماعات.

● العرقية اتصال دائـــم ومنهجي للاختلافات الثقافية بين الجماعات التي تعتبر نفسها متمايزة. إنّها تظهر أينما تكون الاختلافات الثقافية ذات صلـــة في التفاعل الاجتماعي، وينبغي إذن أن تدرس على مســتوى الحياة الاجتماعية، ليس على مستوى الثقافة الرمزية.

● العرقيـــة إذن علاقاتية، وكذلك ظرفية: الخاصية العرقية للمواجهة الاجتماعية ممكنة في ضوء الظرف. إنّها ليست، بعبارة أخرى، مطلقة.

ركزت الدراســـات التي نوقشت في هذا الفصل على الجانب التنظيمي الاجتماعـــي أو السياســـي للعرقية؛ على طاقتها الكامنـــة لتنظيم مصالح الجماعة، غالبا في ظروف تنافس الجماعة. في الفصول التالية سأشـــير إلى كيف أنّ الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية تفرعت في اتجاهات متنوعة، مولية الآن اهتماما أعظم إلى جانب الهوية للعرقية، الأيديولوجيا، والظهور التاريخي للعرقية والبناء العرقي للتاريخ، وعلاقات القوة.



4

الهوية العرقية والأيديولوجيا

«في الخطاب الأنثروبولوجي، تعني الهوية أن تكون كما أنت، وكذلك أن تكون مختلفا»

المؤلف

[إذا] كان علينا أن نفهم... «الحقائق الملحة للعرقية»، أعتقد أننا نحتاج إلى أن ندعم وجهات النظر السوسيولوجية المألوفة بأن نعير اهتماما أكبر لطبيعة الهوية العرقية.

أي. أل. إبستاين (1978: 5)

يتكلم البغل الأفريقي الشمالي دائما عن أخي أمه، الحصان، ولكنه لا يتكلم على الإطلاق عن أبيه، الحمار، للآخرين ممن يفترض أنهم يتمتعون بسمعة أكبر.

كليفورد غيرتس (1988: 8)

في الفصلين السابقين، أخذنا بالاعتبار جوانب للعرقية من وجهة نظر سلوكية بدرجة كبيرة. وصفت عمليات

الاندماج والإقصاء الاجتماعي، وأشكال الإدماج العرقي بعلاقتها بالتفاعل والتوحيد الاجتماعي. تسمح مثل وجهة النظر هذه للتحقيق بالجانب الرمزي للعرقية - الهوية العرقية - غير أن هذا البعد عموما ينظر إليه كلازمة، أو حتى نتيجة، للصيرورة الاجتماعية، الانتفاع الفردي أو الوظيفية الاجتماعية. سيناقش هذا الفصل كيف أن صيرورة الهوية العرقية قد تفترض أهمية جوهرية بالنسبة إلى الفرد، كيف تبتكر الرابطة والولاء للفئات العرقية أو الجماعات ويحافظ عليها. من أجل التعامل مع هذا الموضوع، نحتاج إلى أن نفهم كيف يبصر الأفراد ويصنفون بيئاتهم الاجتماعية المحيطة، وكيف يستخدم كذلك الماضي لفهم الحاضر. مفهومات الأصول المشتركة حاسمة عادة بالنسبة إلى الهوية العرقية، وتفسيرات التاريخ مهمة لذلك بالنسبة للأيديولوجيات التي تقصد أن تبرر، تقوي، وتحافظ على هويات عرقية معينة.

قوبلت المقاربات المركزة على جانب الهوية للعرقية لفترة طويلة بالتشكيك في الأنثروبولوجيا الاجتماعية (ولكن ليس إلى الحد نفسه الذي تكون فيه في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، كما في رومانوشي - روس وديفوس، 1995). بما أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تتعامل مع الصيرورات التي تأخذ مكانها بين الناس، وبما أن الهوية تحمل بالنهاية لتوجد في كل فرد، فقد أهملت دراسة الهوية الشخصية لفترة طويلة من قبل الأنثروبولوجيين. مع ذلك، في السنوات الأخيرة صار هناك تقدم معتبر في الدراسة الأنثروبولوجية الاجتماعية للهوية أو صيرورة الهوية، والذي هو على نحو أكثر صرامة مصطلح أكثر دقة، من حيث إن «الهوية» تعطي انطباعا بكونها شيئا ثابتا. في الوقت الحالي استخدم المصطلحان بطريقة تبادلية.

لقد تم إظهار أن جوانب الشخص التي يعتقد تقليديا أنها غير قابلة للتغيير، الداخلية والخاصة، قد تدرس بطريقة مثمرة كجوانب رمزية للصيرورات الاجتماعية. بكلمات أخرى، ما اعتبر في السابق خاصا وثابتا ينظر إليه الآن بصورة متزايدة على أنه في نطاق العام والقابل للتفاوض. في الدراسات الوجدانية عبر الثقافات، جودل على أن الوجدانيات، أبعد

من أن تكـون فطرية، إنما هي مبتكرة اجتماعيـا (هويل ووليس، 1989، روزالدو، 1984). بالمثل، أظهرت دراسات العرقية أن هناك علاقة قريبة، ولكنها متغايرة بين الصيرورات الاجتماعية والهويات الشخصية (مثلا أي. بي. كوهين، 1994، إبستاين، 1978، 1992، جينكنز، 2008). في الوقت نفسـه، جودل بصورة مقنعة على أن فعل التصنيف في الحقيقة يقوم على قدرة فطرية (كما أن للكائنات البشـرية بلا شـك قـدرات فطرية لجمع متنـوع من الوجدانيات)، لكن الشـكل الواقعي للتصنيـف في، قل، «أنواع الكائنات البشـرية»، يتنوع وفقا للظروف (هريستشفيلد، 1998). التمييز بين نحن وهم يوجد في كل مكان، لكنه يتخذ عددا من الأشـكال ويسـتند إلى مجموعة متنوعة للمعايير.

فـي الخطـاب الأنثروبولوجي، تعني الهوية أن تكـون كما أنت وكذلك أن تكـون مختلفا. بكلمات جان - ماري بينوا، فإن دراسـة الهوية يجب أن «تتذبذب بين قطبـي التفرد المنفصل والوحـدة والعولمية» (1977: 15). عندمـا نتكلم عن الهوية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإننا نشـير إلى الهويـة الاجتماعية، ليس عمق عقل الفرد - علـى الرغم من أن أي. بي. كوهـين، في كتاب جسـور ومعقد عـن الوعي الذاتـي (أي. بي. كوهين، 1994)، جـادل على الحاجة لأن نفهم ذلك فقط [1]. مع ذلك، فإنه مدعاة للتعقل أن نبدأ بالنظر إلى العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي.

إذا أردنـا أن نفهم الهوية العرقية، لا نسـتطيع أن نفترض مسـبقا أن الفئـات العرقية توجد بفضيلة «وظائـف» معينة. ينطوي هذا على أنه من أجـل أن ندرك ماهيـة الهوية العرقية، يجب علينـا أن نحاول فهم ماهية التصنيف العرقي والانتماء الفئوي الذي يعطي معنى بالنسـبة إلى الناس موضوع القضية.

النظام في الكون الاجتماعي

منذ نشـر كتـاب «التصنيف البدائـي» لدوركايم ومـوس (1964 [1903])، صار لدراسـة التصنيف اهتمام مركزي في الأنثروبولوجيا. أظهر كلـود ليفـي - شـتراوس (1962)، ماري دوغـلاس (1966،

1970)، غريغوري بيتسون (1972ب)، سكوت أتران (1990) وآخرون كثيرون أن البشر كائنات مصنفة يبتكرون نظاما على المستويات الرمزية والاجتماعية من خلال التمييز بين أنواع أو طبقات الظواهر. التصنيف هو نوع من النظرية الأصلية التي يقلل التعقيد اللامحدود للعالم المجرب إلى عدد محدود من الفئات. يعبر التصنيف الاجتماعي عادة عن قوة اللاتناظرات.

ترتبط أنواع التصنيف التي تم تطويرها في أي مجتمع بالضرورة بتنظيم المجتمع وطريقة حياته. وعليه لدى قبائل النوير أكثر من 15 كلمة للأنماط المختلفة الملونة للأغنام (إيفانس - بريتشارد، 1940)، ولدى بعض جماعات الإنويت 25 كلمة للأنواع المختلفة للثلج. تصنيفات النباتات والحيوانات ليست موضوعية، وإنما هي بناءات اجتماعية. وعليه، بينما يصنف الأوروبيون الكاسواري كطيور، بينما لا تفعل جماعة الكارام في غينيا الجديدة ذلك. بالنسبة إليهم، فإنها لا يمكن أن تكون طيورا من حيث إن الطيور تطير بينما الكاسواري لا يطير، مع ذلك، تصنف الخفافيش مع الطيور (بولمور، 1967).

التصنيفات العرقية هي كذلك نتاجات اجتماعية وثقافية لها صلة بمتطلبات المصنفين. إنها تخدم غرض تنظيم العالم الاجتماعي ولتخلق خرائط إدراكية قياسية على فئات لأخرى ذات صلة.

آخذا إياها كنقطة انطلاق فإن دراسات حزام النحاس التي قام بها إبستاين (1978) مع زملائه في الخمسينيات يسأل فيها كيف يمكن لمئات الفئات العرقية في الوقت الحاضر في البلدات الكبرى على حزام النحاس أن تقلل إلى عدد لا يزيد على أصابع اليد الواحدة في تصنيف اجتماعي واقعي مستمر. يجمع الناس الذين ينتمون إلى «قبائل» مختلفة معا في فئات عامة. السبب هو أن التصنيفات العرقية تميل إلى أن تصبح أقل تفصيلا بزيادة المسافة الاجتماعية المدركة من الفرد نفسه. في أوروبا، من الشائع إذن أن تفكر في «الأفريقيين» أو «هنود أمريكا الشمالية» كفئات عرقية، على الرغم من أن كلا من هذه «الجماعات» يكون مئات الفئات العرقية الاستثنائية بالتبادل. من الواضح أنه من غير

العملي (وفي معظم الحالات مستحيل) أن نقوم بوضع مئات التمايزات الجيدة بين فئات الناس: عادة، قد يحد الواحد نفسه لوضع تلكم التمايزات والتي هي ذات صلة اجتماعيا (انظر الفصل الثاني).

يمكن لذلك أن ينظر إلى التصنيف الاجتماعي كطريقة عملية لخلق نظام في الكون الاجتماعي. سعت النظرية العنصرية، التي كانت فرعا محترما للأنثروبولوجيا الطبيعية في القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، إلى تقسيم الإنسانية إلى أربعة «عناصر» استثنائية بالتبادل، ويمكن أن ترى بأثر رجعي على أنها محاولة نموذجية لتصنيف التنوع المذهل للبشر إلى القليل من الفئات غير الغامضة. بطريقة مماثلة (ولكن مع الكثير من التأثيرات المدمرة على نحو أقل)، قسم سكان مدن حزام النحاس جيرانهم إلى فئات قياسية قليلة.

في بريطانيا، طبقت الفئة العرقية «هنود الغرب» لعقود من الزمن على المهاجرين القادمين من بضع جزر ومناطق مختلفة: الغايانيون، الترينيداديون، الجامايكيون و«جزر صغيرة» اعتبر أعضاؤها من الجماعة العرقية نفسها، على الرغم من أنهم يعتبرون أنفسهم كأعضاء لجماعات مختلفة. بالنهاية، قد تصبح الفئة المعزوة البريطانية «هنود الغرب» جزءا موحدا من هويتهم الذاتية: قد يبدأون باعتبار أنفسهم كهنود غربيين، حتى إذا ما كانت مثل هذه العلامة لا علاقة لها تقريبا ببلدهم الأصلي. في النهاية، قد يصنفون أنفسهم حتى مع سليلي الأفارقة كبريطانيين سود (كما في غلروي، 1987، 2000). في حالات متطرفة، قد تطبق حتى الصفة المعزوة الفئوية مثل «المهاجرين» على الناس الذين ينتمون إلى جماعة مهيمنة - والتي قد تضم أناسا بخلفيات مختلفة ثقافيا بدرجة عالية، قل، من تشيلي إلى فيتنام.

يتبع خلق الولاء للأمم منطقا مماثلا. مع ظهور الأيديولوجيا القومية والدولة القومية، يعلم الناس أنهم ليسوا بصورة رئيسية من باريس، سافوي، لانغدوك أو أينما كان، ولكن أن عليهم تعريف أنفسهم كفرنسيين (إي. فيبر، 1976). إذا كان مثل هذا الضغط الأيديولوجي ناجحا، فإن نطاق المجتمع المحلي للواحد يزداد إذن عدة مرات.

بعيدا عن توضيح النقطة العامة من أن الهويات الاجتماعية علاقاتية، فإن هــذه الأمثلة تقترح أن هنــاك علاقة قريبة بــين الهويات والظروف الخارجية، من ضمنها الضغط وغالبا القســر والإجبار من قبل الجماعات القويــة والتي هي مهيمنة اجتماعيا. قد تتغير الهويات كما يتغير المجتمع، وهي بالتأكيد ليست كأنها «داخلية»، كأنها خاصة وغير قابلة للتغيير، كما قد يأخذ الفهم العام ذلك كمســلمات. تبتكر أنساق التصنيف الاجتماعي ومبــادئ الإدماج والإقصاء دائما نظامــا، ولكن نوع النظام المبتكر ذو صلة بجوانب للنســق الاجتماعي الأوســع، بما فيها علاقات القوة واحتمالات الحراك الاجتماعي.

الشواذ

كل مجتمع أو هوية اجتماعية هي اســتثنائية، بمعنى أنه لا يستطيع كل واحد أن يأخذ دورا. تؤلف الجماعات والجماعات الجمعية دائما بالعلاقة للآخرين. يمكن أن تعرف الهوية الأوروبية المشــتركة نفســها، على سبيل المثال، على الضد من الهوية الشــرق أوســطية أو العربية المسلمة، وكذلك احتمالا بالعلاقة مع هويات أفريقية، شــرق آســيوية وأمريكية شمالية - اعتمادا على الوضع الاجتماعي.

رأينــا في الفصلين الثانــي والثالث أن حــدود الجماعات العرقية نســبية، وتتغير موضعيا من حيث المغزى. هناك ظروف تكون العرقية فيها غير مهمة نســبيا وهناك ظروف تزود فيها العرقية بآلية حاسمة للإقصاء والإدماج، وتزود كذلك بدليل للســلوك. مع ذلك، هناك كذلك أوضاع يكــون من الصعب فيها أن تعزى هوية عرقية محددة إلى فرد. إذا كان والدك من هنود الكــري وأمك فرانكوفونية كندية، أو العكس، مــاذا عنك؟ ما الذي يحتمل أن يكون عليه دين الأطفال لهندي مســلم وهندوســية؟ بأي الطرق تؤثر الطبقــة والجندر في الجواب؟ يمكن أن يكون الناس ممن هم «بين بين» (Betwixt and Between)، لنســتخدم تعبيــر فكتــور تيرنر (1967) الشــهير، يمكن أن يكونــوا كثيرين وأن يبعثروا أي نســق مرتــب للتضادات في التصنيف العرقي. ســأقترح،

متبعــا في ذلك ماري دوغلاس (1966)، تســميتهم الشــواذ العرقية. يمكــن أن يعتبروا «لا هــذا ولا ذاك» أو «كلاهما»، اعتمادا على الوضع و/ أو السياق الأوسع.

تتكون الفئة العرقية «الشاذة» النموذجية من الجيلين الثاني والثالث للمهاجريــن في أوروبــا، أو بدلا من ذلك، أبناء وأبنــاء المهاجرين. قد يعتبــرون أنفســهم، وقد يعتبرون مــن قبل الآخريــن، كأعضاء لنفس الجماعة العرقية لآبائهم، ومع ذلك قد يعتبرون أنفسهم كأنهم «تكيفوا» لثقافــة الأكثرية. غالبــا ما يكونون ثنائيي اللغة فــي لغتهم الأم واللغة القوميــة للبلد المضيــف. لدى البعــض منهم مواطنــة مزدوجة، وقد يختبــرون ولاءات متصارعة. في بعــض الظروف، يتوقع لهم أن يكونوا فرديــين ومســتقلي العقلية، في أخرى، يتوقع لهــم أن يكونوا مطيعين وذوي ولاء. عادة، يدعي أبناء المهاجرين الباكستانيين إلى النرويج أنهم لا يشــعرون بأنهم فــي وطنهم في النرويج أو في الباكســتان (كما في بارث، 1994)، وعلى الرغم من أن الدراســات الأخيرة تشــير إلى نمو شعورهم بالانتماء للنرويج آخذين في الاعتبار أن هذه الجماعات أقليات ثابتة، هناك نتيجتان محتملتان لهذا الوضع: الاســتيعاب بالنسبة إلى الجماعة المهيمنة أو الاندماج العرقي. يفترض الخيار الســابق مقدما أن الجماعة المهيمنة تسمح بالأعضاء الجدد (مما لا تكون عليه الحال دائما). للخيار الآخر تنوعان: قد تتفرع الجماعة الشــاذة وتصرح عن نفســها كفئة عرقية، أو قد يستمر أعضاؤها بالولاء إلى فئة أجدادهم العرقية لأجدادهم، على الرغم من أنهم واعون لكونهم مختلفين ثقافيا. يمكــن أن يمنح الخيار الثالــث حلا حيث تكــون «الهجينية» والهويات الغامضة مســموحا لها، سينظر إلى هذا ببعض التفصيل في الفصلين السابع والثامن.

صــورة توضيحية للبديل الأول يمكن أن تكون لـ «البريطاني الأســود» كفئة عرقية. البريطاني الأســود لا هو أفريقي ولا كاريبي، على الرغم من أن أســلافه كانوا أفارقة أو كاريبيين. ليــس لديهم بلد آخر غير بريطانيا ولا لغــة غير تلك التي يصنفهــا اللغويون بالإنجليزية، ربمــا مــع وصفها

بـ «إنجليزية البريطاني الأسـود». لديهم نواد، اتحادات غير رسـمية وفي الغالب شـعور بالتضامن، وقد يعتبرون عمليا فئة عرقية أصلية بالنسـبة إلى بريطانيا.

يتكـون البديل الآخر من الإصرار على أن الشـخص يبقى «ص»، حتى إذا ما أخذ بعض عادات الـ «س». بهذه الطريقة، اسـتطاع الحجم المعتبر للسـكان من أصل هندي في بريطانيا أن يتطوروا ويحافظوا على هوياتهم الهنـدو - بريطانية، على الرغم من أن هنـاك تنوعا ثقافيا عظيما ضمن الفئة وتغيرا معتبرا. تكيف بعـض المواطنين البريطانيين من أصول قارية فرعيـة في جوانب مهمة مع الطرق البريطانية للحياة، بينما حاول آخرون أن يلتزموا بالتقليد، وتطورت أشكال جديدة، مرنة، وسيطة ومبتكرة لعملية اكتسـاب الهوية (رشـدي، 1991: الفصل الأول، بومـان، 1996، وربنر، 1997)[2]. ليس على هذا أن تكون أكثر صعوبة من المحافظة على الهوية الإنجليزية، والتي هي عادة غير إشـكالية علـى الرغم من التنوع الثقافي العظيـم ضمن فئة الناس ممن يعرفون أنفسـهم، وممـن يعرفون من قبل الآخرين كإنجليز (انظر كذلك الفصل السابع).

بالنسـبة إلى نوع الشـذوذ العرقي الذي تم توصيفه هنا، تبرز المشاكل بصورة رئيسـية في العلاقة مع حراس البوابة. إذا كان الواحد في الوقت نفسـه عضوا في جماعتين تعرفان جزئيا من خلال التضاد المتبادل، فإن الظروف الصعبة حتمية. بناء على المناقشـات المبكرة للثقافة والهوية، قد نجادل أن هذا ليس بالضرورة بسبب عدم انسجام «الثقافتين»، إنما بسبب أن الأيديولوجيـات العرقية ترى أن الأمر كذلك، وبسـبب أن موارد معينة تتدفـق ضمن الجماعـات، وليس عبر الحدود. في بيئـة اجتماعية حيث يتوقـع أن يكون للواحد هوية عرقية محـددة بصورة جيدة جدا، قد يكون صعبا من النواحي السيكولوجية والاجتماعية أن «يراهن على حصانين».

أنسـال الأزواج «المختلطين» نـوع مختلف من الشـذوذ العرقي، على الرغم من أن مشـاكل هويتهم قد تكون مماثلـة لتلك التي لأبناء أو أحفاد المهاجرين. في هاييتي الاسـتعمارية، تم تطوير نسـق مصفوفاتي مفصل علـى نحو متطرف من أجل التمييز بين النـاس ذوي الأصول «العنصرية»

المتنوعــة. يعرف فرد بـ 127 جزءا «أبيض» وجزء واحد «أســود» على أنه ذو دم مختلــط! في مجتمعات أخرى، الناس أقل ميلا من النواحي العلمية وتميل التمايزات إلى أن تكون أقل دقة.

فــي بعض المجتمعــات، الناس «المختلطون» أعدادهــم كبيرة. أحيانا، تخترع لهم علامات منفصلة، مثل «أوروبي – آسيوي» في بعض مجتمعات جنوب شرق آســيا، أو الملونين في مستعمرات السكر الفرنسية السابقة. فــي بعض الحــالات، فإنها تصبــح فئات عرقيــة متمايــزة بميول نحو الاندماج العرقي. في الموريشــيوس، احتل «الميولاتوس» أو الملونون تقليديا مكانا متميزا في تقســيم العمل (أعمــال ذوي الياقات البيض والإدارات الوســطى)، لديهم نواديهم واتحاداتهم غير الرســمية، وقد يعتبرون فئة عرقية. قد يجادل بعضهم على أنهم الموريشيون الحقيقيون الوحيدون، من حيث إنهم الجماعة الوحيدة التي ترعرعت في التراب الموريشي – الناس الوحيدون ممن هم ليســوا بسليلي المهاجرين. تطورت كذلك فئات عرقية «مختلطة» مســتقرة فــي أماكن أخرى. في مجتمعــات معينة في أمريكا الجنوبية والوســطى، على سبيل المثال، أصبح الناس الذين ينظر إليهم كـ «مختلطين عنصريا»، الميستيزوس على وجه الخصوص، أصبحوا تدريجيا فئات عرقية ثابتة مع كثيــر أو قليل من الحدود الواضحة، رموز خارجية لإيصال تميزهم الثقافي، وقواعد لــزواج الأقارب. في مجتمعات أخرى، مثــل برازيل الحضرية، يمثل لون البشــرة مسلســلا بــلا حدود واضحة أو تجمعــات مدمجة، هــو لا يعبر عن العرقية، ولكنه يشــير إلى التمايز العنصري الذي يقترن بالمرتبة (ويد، 1997).

غالبــا ما تتكتل الشــواذ العرقية مع واحدة مــن الجماعات، عادة مع الجماعات – الأدنى مرتبيا. حدث هذا للأمريكيين الشماليين «الميولاتوس»، ممن يعرفون كســود تبعا لـ «مبدأ القطرة الواحــدة (*)». قد يجد آخرون أنفســهم في أوضاع غير مريحة بين بين، مثــل الترينيداديين الدوغلاس. والدوغلا تعبير انتقاصي إلى حد ما يعني «ابن زنا»، والدوغلا ترينيداديين

(*) one - drop principle، مبدأ القطرة الواحدة هو مصطلح تاريخي اســتخدم في الولايات المتحدة الأمريكية بغرض التصنيف الاجتماعي للســود باعتبارهم أفــرادا ذوي أصول أفريقية، بمعنى أن قطرة دم سوداء واحدة تجعل المرء أسود – [المحررة].

بوالـد هندي والآخر أفريقي. ولا حاجة إلى القول إن مشـكلة الهوية تلك يمكن أن تكون شـديدة فـي مجتمع يكون فيه المبدأ التصنيفي الرئيسـي يضاد الأفارقة والهنود.

في المجتمعـات القومية الحديثة، قد يكون من الضـروري اجتماعيا أن نطور مخططات غير غامضة للهوية العرقية. تحديدا في أوضاع حيث تعطى جماعات عرقية معينة حقوقا خاصة، ابتكرت تعريفات «موضوعية» للعرقية. في النرويج، لدى الواحد الحق في أن يعتبر نفسـه «سـيميا»، ولديه حقوق سياسـية كسيمي، إذا ما اسـتخدم أحد الأجداد في الأقل السيمي كلغته أو لغتهـا الأولى، بعبارة أخرى فإن المعيار لغوي، وليس عنصريا أو وراثيا. وفقا للأيديولوجيا اليهودية، أي شخص بأم يهودية يملك الحق في أن يعتبر نفسه أو نفسـها يهوديا. في التشـريع الكندي، يشرح روسـنز (1989)، أن المعيار للهويـة الهندية تغير في بضع نقاط في التاريخ الحديث. مع التقديم المتأخر نسبيا للحقوق الخاصة للهنود وصعود نجم جماعات المصالح الهندية القوية، صـار من الضروري الاتفاق حول معايير واضحـة للإدماج والإقصاء. بينما اتخذت الدولة النرويجية على أسـاس معيار اللغة بالنسـبة لهوية السيمي، قـررت الدولة الكندية، فـي قانون تم تمريره في العـام 1951، على معيار بيولوجـي مسـتعار. إذا كان الأب هنديا، فللفرد الحق فـي أن يعتبر هنديا. فيما يخص علم الوراثة، فإن هذا تمايز عشـوائي (آخذين في الاعتبار مدى الاختلاط في الماضي)، في سياق الثقافة، إن من المحتمل كذلك أيضا، والمثال مثير للاهتمام في إشـارته إلى كيـف تبنى البيولوجيـا و«العنصر» ثقافيا. بكلمات أخرى، علـى الرغم من أن التصنيفات العرقيـة المتضادة والهويات المقيـدة قد تبدو منضدة على الورق (ومن ضمنهـا الإحصاءات القومية في النظرية الأصلية!)، فإنها أكثر تعقيدا وحافلة بالعقد في المجتمعات الواقعية.

المتعهدون

هـل الناس، بعد كل ما قيل وتم، يبتكرون هوياتهم، أو هل يعبرون على نحـو غير مقصود عن جوانـب لمجتمعهم من خلال ذواتهـم الاجتماعية؟ لنضعهـا بصورة مختلفـة: هل على علـم الأنثروبولوجيا أن يشـدد على

الجوانب الطوعية، المختارة، والاستراتيجية للوكالة والهوية الاجتماعية، أو هل أن عليه بدلا من ذلك أن يركز على إظهار الطرق التي يكون فيها البشر منتجات الثقافة والمجتمع؟ لا وجود لجواب محدد لهذه الأسئلة، ولكن خيار وجهة النظر يمكن أن يصنع اختلافات مهمة في محصلة التحليلات. بوصف الدوغلاس، الجيل الثاني للمهاجرين والهنود «نصف الطائفيين» كشواذ، نظرت جوهريا إليهم كابتكارات للمجتمع. أصبحوا شواذ بحكم الشرائح المصنفة مسبقا والتي ليس بمقدورهم تغييرها. بهذه الطريقة، يجب أن تعدل على نحو طفيف وجهة النظر البارثية للعرقية كنسق للتوصيفات الذاتية الاستثنائية بالتبادل: تساهم السمات المعزوة من قبل الآخرين كذلك بخلق العرقية، وقد تكون ذات أهمية دائمة. الانتقاد الشائع للأيديولوجيا التعددية الثقافية هي أنها تجبر الناس تقريبا على اختيار هوية عرقية، حتى وإن فضلوا ألا يركزوا على هذا الجانب لهويتهم الشخصية (انظر لوك، 1990)، وفي أقل أشكالها لطفا، قد يصبح هذا النوع من الممارسة متزمتا بصورة متطرفة ومنفرا، وبخاصة في المجتمعات التي ترتب عرقيا (انظر إريكسن، 2001، انظر كذلك الفصل الثامن).

قد تقود وجهة النظر المركزة على دور الفاعل على الشرائح العرقية «الشاذة» إلى خاتمة مختلفة. من حيث إنه كما يمكن أن يعرف الأفراد الذين يقعون ضمن الفئات المعترف بها «من قبل النظام» كشواذ، أحيانا كدخلاء مشكوك بأمرهم أخلاقيا، فإنهم قد يستغلون كذلك هذا الغموض لمصلحتهم. بدلا من النظر إلى هؤلاء الأفراد كشواذ، يمكن النظر إليهم كمتعهدين أو سماسرة ثقافيين يحولون الغوامض المصنفة لمصلحتهم. صديق موريشي، ممن هو جزئيا تاميلي، مختلط جزئيا من حيث الأصل ولديه اسم كاثوليكي أول ولقب تاميلي، يستغل أحيانا هذا الغموض بهذه الطريقة. في التعامل مع التاميل أو الهندوس فإنه يشدد على جانبه التاميلي، ولكن إذا كان لديه عمل مع الكاثوليك فإنه يفرط في إيصال جانبه الكريولي.

سواء نظرنا إلى هذا النوع من الفئة العرقية الضبابية كفئة شاذة أو كفئة متعهدين، فإن الأمر لا يعدو كونه وجهة نظر نظرية، لكنها كذلك تعتمد على النسيج الميداني. في بعض المجتمعات، وبالنسبة إلى بعض

الأفـــراد وفي بعض الظروف، قد يكون صعبا أو مريحا أن تكون شـــخصا مـــن نوع «بين بين». وعلينا ألا نفترض مســبقا وجود هوية عرقية غامضة تنطوي على انعـــدام الجذور وانعدام الثقافة وبالتالي يعني وضعا لا يمكن احتماله. افتراض بهذا المعنى قد لا يكون ســـوى تعبير للنظرية الإنجليزية الأصلية، وقبل أن نفترض أن الشواذ العرقيين غير سعداء، علينا أن ننظر إلى حياتهم الواقعية.

لا شـــك فـــي أن المجتمعات تختلـــف بقوة في هذا الشـــأن. في بعض المجتمعـــات من دون غيرها، يتـــم اختيار الهويات إلى درجة كبيرة عما هي عليه في أخرى. في هذا الســـياق، قدم إرنســـت غيلنـــر (1991) مرة ما أسماه «مبدأ البطاطا»، بالإشارة إلى الهوية المناطقية المؤشرة بقوة والشعور بـــ «الجذور» التي يفترض أنها ســـائدة فيما بـــين الفلاحين. في مثل هذه المجتمعات، هناك القليل من الحراك الاجتماعي، والناس مربوطون بالمكان والمرتبة من خلال شـــبكات القرابة وعلاقات الوكيل النمطي. يقابل غيلنر هذا النوع من الهوية مع الهويات الأكثر سلاســـة النموذجية في المجتمعات الصناعية، حيث الحراك الاجتماعي موجود بدرجة معتبرة والخيار الفردي قيمة رئيســـية. المقابلة قد تكون تبسيطية. علينا على أي حال أن نضع في البـــال أن الهويات العرقية مرنة إلى درجـــة متنوعة بدرجة عالية. حقيقة أنها مبنية اجتماعيا لا يعني أنها غير حقيقية، ويمكن بالتالي التخلص منها بسهولة. المال بناء اجتماعي أيضا، وكذلك اللغة.

النظير والرقمي، نحن ولنا (*)

يمكـــن أن تحلل تصنيفات الفئة العرقيـــة كمحاولات لابتكار نظام في، ولفهم، الفوضى المحيرة للأنواع المختلفة للناس. وكما رأينا منذ قليل، يخلق هـــذا النوع من الخرائط مشـــاكله الخاصة لأن الإقليـــم الذي يصف أكثر تعقيدا منه. يدخل كلاهما الســـكان الأصليون والأنثروبولوجيون بســـرعة في تضادات ومتناقضات عندما يحاولون أن يطبقوا مصفوفة عرقية ذات طراز بثبات.

(*) في النص الأصلي we and us.

في مناقشــات العرقية فــي حزام النحاس والموريشــيوس في الفصل الثاني، أشــرت إلــى أن الناس يصنفون الآخرين ليــس فقط على امتداد محور «الهوية مقابل الاختلاف» الاختلاف (آلية الـ نحن - هم الأساسية)، وإنما كذلك وفقا لدرجة الاختلاف المدرك. بالنسبة إلى الكامبا في كينيا، ينظر إلى الكيكيو والشــعوب الأخرى الناطقة بالبانتو على أنهم أقرب من الليو والآخرين ممن يتكلمون اللغات النيلية. بالنســبة إلى السويدي، يعتبر الدنماركــي أقرب من الألماني، الذي يعتبــر هو بدوره أقرب من الهنغاري. يمكن أن تســاعدنا أمثال الموازين البوغاردية (*) للمســافات الاجتماعية المدركــة هنا لتخطيط مثل هذه الاختلافات، علــى الرغم من أن علينا أن نضع في البال أن السلوك الواقعي لا يتطابق بالضرورة مع التوقعات التي يمكن أن تبرز من المقابلات.

في بيئة معقدة متعددة العرقيات، ســيطور الناس إذن أشكالا قياسية مختلفة للســلوك في مواجهة فئات مختلفة للآخريــن. ينظر إلى البعض كأنهــم «تقريبا مثلنا»، ينظر إلى آخريــن كأنهم «مختلفون بدرجة متطرفة عنــا». عندما تســمح مثل هــذه المبــادئ للإقصاء والإدمــاج لاختلافات بالدرجة، قد نســميها تماثلا. إنها لا تشجع على تشكيل الحدود الواضحة غيــر الغامضة. نادرا ما يعتقد في أن أبنــاء المهاجرين البولنديين إلى بلد إسكندنافي، على ســبيل المثال، كمهاجرين، بينما آباؤهم مهاجرون فعلا. علــى الضد من ذلك، عندما تعمل أنســاق التصنيف على أســس الإدماج والإقصاء الواضحة، حيث الحدود ثابتة ويعتبر كل الدخلاء من أنواع معينة «متماثلون لدرجة أو لأخرى»، قد يتكلم عنهم كـ «رقميين».

زد علــى ذلك، أن المجتمعــات المحلية التي يســلم بوجودها من خلال أيديولوجيات عرقية قد ينظر إليها كتعبيرات عن جوانب مختلفة للمجتمع المحلي. نميز هنا بين صيغتين لتضامن الجماعة، والتي قد نســميها، تبعا للفيلسوف جان بول سارتر (1943)، الـ نحن- ية والـ لنا- ية، بالتعاقب [4]. أن نكون لنا، الناس موالين ومتوحدين اجتماعيا بصورة رئيســية بالعلاقة بالآخرين، من خلال المنافسة، الخصومة، الرمزية أو الاستخدام التضادي

(*) نســبة إلى بوغاردوس، وقد ســبقت الإشارة إلى ميزانه للمســافات الاجتماعية في الفصل الثاني - [المحررة].

للقوالب ورموز الحدود. أن نكون نحن، من الجانب الآخر، يستلزم أن نكون موحدين بسبب النشاطات المشتركة ضمن الكيان الجمعي.

على الرغم من أن العرقية، كونها علاقاتية، هي على وجه التحديد ظاهرة الـ لنا- ية، يجب أن يكون لدى الفئة أو الجماعة العرقية إضافة إلى ذلك عنصر الـ نحن - ية - لغة أو دين مشترك، تقسيم العمل الذي يخلق اعتمادا متساندا، أو مفهوما للأصول المشتركة.

غالبا ما يلاحظ أن الاختلافات الثقافية المفترضة تميل إلى أن تكون مكبرة ومشوهة في القالبية، في المنافسة ما بين الجماعات، وخلال النزاعات العرقية، من خلال التضادات والثنائيات. على أي حال، قد ينظر إلى التماثلات ما بين الجماعات كذلك كونها مهددة. جادل سايمون هاريسون (1999) على أنه، بالحقيقة، الممارسات الثقافية والمفاهيم المقترنة بالجماعة قد تعتبر كموارد نادرة - كممتلكات ثابتة في الواقع (واينر، 1992)، في الحقيقة، لا يمكن المقايضة، المتاجرة، أو التبادل بها. نقطة هاريسون أن كل الممارسات الرمزية «قادرة على أن تكون مستنسخة، إما بـ أو من دون موافقة وتعاون مالكيها» (1999: 241). إنه يعطي بضعة أمثلة على هذا - من الانتحال المدرك للفن الأسترالي للسكان الأصليين من قبل الوكلاء التجاريين، إلى حالة أكثر حذقا وأقل جلاء من نيوزيلندا (أوتياروا في الماوري)، حيث طور الفلاحون البيض رابطة روحية بالأرض. هذه المفاهيم بقايا المفاهيم الماورية، ويبدو أنها تعطي مبررا أيديولوجيا لمطالباتهم بالأرض. احتج المدافعون عن حقوق الماوري ضد هذه «الاستعارة الثقافية»، مجادلين بأنها أحد أشكال القرصنة الثقافية. يستنتج هاريسون إذن أن المجتمعات المحلية قد ترى نفسها كأنها تقع تحت تهديد ليس فقط من أولئك الذين يختلفون عنهم، ولكن كذلك من أولئك «الآخرين العرقيين الذين يشبهونهم، أو ممن يتماثلون معهم على نحو قريب» (1999: 250).

دعونا نتحول الآن إلى تقصي بعض الطرق التي تستخدم بها الأيديولوجيات العرقية مفاهيم الثقافة المشتركة لتعريف وتحديد الهوية العرقية.

ظهور الهويات العرقية

لاحظ إبستاين (1978) منذ أكثر من ثلاثين عاما أن العديد من المجتمعات المدروسة بصورة تقليدية من قبل الأنثروبولوجيين كانت تمر بصيرورات متسارعة للتغير الاجتماعي والثقافي، مع ذلك فالعرقية - على الضد من العديد من التوقعات - لم تختف بالنتيجة، لكن ظهرت بدلا من ذلك بشكل جديد، غالبا أكثر قوة وأكثر بلاغة بالتعبير. يثبت إبستاين:

> [بما] أن العرقية تظهر غالبا في ظروف الهياج الاجتماعي والتحول، والتي غالبا ما ترافق بتآكل ثقافي شديد واختفاء العديد من العادات التي قد تخدم كعلامات للتمايز، فإن كيفية الاحتفاظ بالهوية على امتداد عدد من الأجيال هي قضية مهمة (1978: تمهيد).

الرمزية العرقية التي تشير إلى اللغة، الدين، نسق القرابة أو طريقة الحياة القديمة حاسمة بالنسبة إلى المحافظة على الهوية العرقية خلال فترات التغير. على وجه العموم، تصبح الهوية الاجتماعية أكثر أهمية لحظة تبدو أنها مهددة. قد تكون بضعة عوامل مثل هذا التهديد المدرك، لكنها دائما ترتبط بنوع ما من التغيير - الهجرة، التغير في الوضع السكاني، التصنيع أو أي تغير اقتصادي آخر، أو التوحد والاستيعاب من قبل النسق السياسي الأكبر (انظر الفصل الخامس).

تصبح الأشكال المسرفة للمحافظة على الحدود مهمة عندما تكون الحدود تحت الضغط. الهويات العرقية، التي تجسد الاستمرارية المدركة مع الماضي، قد تؤدي بهذه الطريقة وظيفة إعادة الطمأنينة سيكولوجيا للفرد في أوقات الهيجان، يبدو أنها تقول للناس إنه على الرغم من أن «كل الصلب يذوب في الهواء» (ماركس وإنغلز، بيرمان، 1982)، هناك جوهر غير متغير، مستقر للانتساب العرقي يطمئن الفرد بالاستمرارية مع الماضي، يمكن أن يكون مصدرا مهما للاحترام الذاتي والأصالة الشخصية في العالم الحديث، وغالبا ما يدرك كعالم متقلب وزائف. إذا استطاع الفرد أن يدعي أن «لديه ثقافة»، يبرهن هذا على أنه مخلص لأسلافه وللماضي. قد يمارس الدين وقد لا يمارس دورا مهما هنا. العديد من

الحـــركات العرقية دينية من حيث الخاصية وتشـــدد على أهمية التطابق الديني بالنســـبة إلى أعضائها، ولكن حركات أخرى قد تكون مؤثرة بالقدر نفسه، فيما يتعلق بالسياسة والهوية، من دون الحاجة إلى مثل هذا المكون.

يمكن أن ينظر إلـــى الهويات العرقية كتعبيـــرات للقرابة المجازية. قد تكون مفهومات النسب المشترك عنصرا شاملا في الأيديولوجيات العرقية (ناش، 1988، يلفنغتـــون، 1991). مفهومات «العنصر» هي أحيانا، ولكن ليس دائما، جزء من مثل هذه الأيديولوجيات. أحيانا تتعقب الأيديولوجيات العرقية، مثل الأنساب القرابية، النسب المشترك بالعودة إلى سلف معروف، على الرغم من أن الروابط الواقعية غير معروفة.

يتبع تشـــكيل الفئات العرقية الجديدة، والذي يفترض مسبقا تشكيل هويات جديدة، على وجـــه العموم أحد طريقين محتملين. أولا، قد تأتي مـــن خلال امتداد للعمليـــات التعريفية القائمة، قد يجـــادل إذن بأن كل الآيمارا (فئة للهنود الأنديز) هم أســـلاف شـــعب قبل - كولومبي معين، وأن على كل الآيمارا أن يكونوا إذن ذوي ولاء لجماعة الآيمارا ككل وليس فقـــط إلى الفخـــذ الممتد، العشـــيرة أو القرية. على نحـــو مماثل، بخلق الهوية العرقية النرويجية في القرن التاسع عشر، فإن استمرارية النسب المحتسب بشيوخ الفايكنغ في القرون الوسطى كان قد تم التشديد عليها للتدليل على تفرد النرويجيين بالمقارنة مع السويديين والدنماركيين، ممن كانوا قريبين ثقافيا ولغويا.

الاحتماليـــة الثانية هي العكس: إنها تتكـــون بتقليل حجم الجماعة ذات السلف المشـــترك المفترض. المصطلح السوسيولوجي الشائع لهذا النوع من العمليات هو «الانفلاق». على مســـتويات الأيديولوجيا والهوية الشـــخصية، يمكن أن يعبر عنه من خلال تسطيح الأنساب. بدلا من تعقب أصل الجماعة بالعودة إلى، قل، آدم أو نوح، قد يتم تعقب بالعودة إلى أحد أبنائهم المحترمين (أو إلى سلف متأخر أكثر، كما في حالة «القبائل الاثنتي عشرة لإسرائيل») ويجادل بالتالي على مصداقية الحدود العرقية الحاضرة.

يتطلـــب كلا هذيـــن الاحتمالين لتخطيط الهويـــات العرقية إعادة تفســـير مبتكرة للماضي. مفهوم الســـلف نفســـه غامـــض. فإذا ما

افترضت الهوية العرقية المشتركة مسبقا مفهوم النسب المشترك، كم من الأجيال على الواحد أن يشعر بأنه ملزم بالعودة إليها من أجل إيجاد نقطة بداية للهوية العرقية الحاضرة؟ وكم عدد الأجداد الذين ينبغي أن يأخذهم في الحسبان؟ لا وجود لجواب موضوعي لذلك السؤال: الجواب مشروط بالنسيج الاجتماعي. عندما كتب الكاتب الأمريكي من أصل أفريقي أليكس هالي سيرته الذاتية الخيالية «الجذور» (1998 [1976])، تعقب نسبه بالعودة إلى الساحل الغامبي. مع ذلك، لو كان قد تتبع نسب أبيه بدلا من أمه، كان يمكن أن ينتهي إلى إسكوتلندا.

يشير هذا الجانب للهوية العرقية كذلك إلى أنه لا وجود لعلاقة أحادية (واحد - لواحد) بسيطة بين الأيديولوجيا والممارسات الاجتماعية. فعلى الرغم من أن اليهود يبررون هويتهم العرقية بالإشارة إلى النسب المشترك، فإن من الواضح أن كل اليهود لا يملكون النسب نفسه. يميل اليهود من أوروبا الشرقية إلى أن يظهروا مثل الأوروبيين الشرقيين، ويميل اليهود من شمال أفريقيا إلى أن يشبهوا سكان شمال أفريقيا. على الرغم من أيديولوجيا الزواج الداخلي، كان هناك قدر معتبر من الاختلاط الحقيقي مع السكان المحيطين.

أخيرا، يقلل معيار الأصول المشتركة المعزوة بصورة جدية العدد المحتمل للفئات العرقية في أي مجتمع. صحيح أن العرقية ابتكار اجتماعي وليس قضية طبيعة، وأن التنوع العرقي لا يتطابق مع التنوع الثقافي. ولكن يجب على الهويات العرقية أن تبدو مقنعة لأعضائها من أجل أن تؤدي وظيفتها - وعليهم كذلك أن يعترف بهم باعتبارهم شرعيين من قبل غير الأعضاء للجماعة. إذا ما أصرت جماعة من أشرار لندن على أن لديهم ثقافة فريدة مع أصول في ماض خرافي وضبابي، يعتمد احتمال أن يصبحوا فئة عرقية على الاعتراف بالآخرين. على نحو مماثل، إذا ما ادعى أحد ما بأن الهنود والأفارقة لديهم أصول مشتركة وعليهم أن يعتبروا إذن جماعة عرقية، فإنه لن ينجح في ذلك، نظرا إلى أن معظم الأفارقة والهنود لن يوافقوا على ذلك.

في السنوات الأخيرة، اهتم الأنثروبولوجيون بالطرق التي تم فيها التلاعب بالتاريخ والرموز الثقافية لابتكار الهويات والتنظيمات العرقية. ينطوي مثل هذا التركيز على الاهتمام بالطرق التي تبنى بها الهويات العرقية، وسنأخذ بالاعتبار الآن قليلا من الأمثلة التي تشير إلى كيفية حدوث ذلك.

ابتكار الهوية ذات النسب

ينظر إلى هنود الهوران في مقاطعة الكيبك (ويندوتس) اليوم كقبيلة كندية محترمة (روسنز، 1989). بخلاف العديد من الشعوب الأصلية الأخرى، نجح هنود الهوران بتقديم أنفسهم إلى المجتمع كسكان مضطهدين بثقافة فريدة، وإن كانت متلاشية، ممن تمت معاكستهم لقرون، تعرضوا للمذابح وحرموا من الحقوق المدنية والإقليمية من قبل الاستعماريين والسلطات الكندية. تظهر المقارنة بين تقديم القادة العرقيين لحالتهم وبين مصادر تاريخية أخرى، أن من الممكن أن نمضي بعيدا في إعادة تفسير التاريخ من أجل ابتكار هوية جمعية وتماسك سياسي.

تشير الدراسات التاريخية التي تتعامل مع الهوران إلى أن اتصالاتهم مع المستعمرين كانت لقرون طوعية ومربحة. كانوا حضريين وتصرفوا كوسطاء بين تجار الفراء الفرنسيين والصيادين البدو الذين وفروا الفراء في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. فيما بعد، كانوا على اتصال منتظم بالبعثات اليسوعية، ممن كانوا على أي حال غير ناجحين في محاولاتهم لتحويلهم إلى المسيحية.

كان الآيروكوس الأعداء الرئيسيين للهوران. في أواسط القرن السابع عشر بدأ الآيروكوس بمهاجمة قرى الهوران بكثافة غير مسبوقة، وتفرق الناجون منهم. تم استيعاب معظمهم في جماعات الآيروكوس، وفر البعض إلى مقاطعة الكيبك. خلال هذه الفترة اختفت ثقافة الهوران التقليدية، وكذلك لغتهم. فيما بعد، تعاونوا مع الفرنسيين ومنحوا لهذا السبب أرض للصيد لا يملكون فيها ادعاء أصليا بالملكية.

تختلف نسخة الهوران المؤثرة لتاريخهم عن هذه النسخة في عدد من النقاط. وهي معروضة في كتاب من تأليف رئيسهم ماكس غروس - لوي، «الهوران الأول» (1980، المصدر في روسنز، 1989). لا يعترف الكتاب بأنه كانت هناك خصومات تقليدية بين القبائل الهندية في العموم وبين الهوران وجيرانهم الآيروكوس على وجه التعيين. كما يلمح إلى أن مثل تلك الخصومات، إذا ما ظهرت مطلقا، تم التحريض عليها من قبل الاستعماريين. وفقا لروسنز، يصور الكتاب كذلك «نوعا من ثقافة الاتحاد الهندية»، التي «توحد كل الهنود ضد كل الدخلاء وبصورة رئيسية ضد البيض». هذه «الثقافة»، كما وصفت وجسدت في كتاب غروس - لوي، تم تكوينها من العناصر التي تتطابق مع قوالب إيجابية واسعة الانتشار عن الهنود في المجتمع الكندي الأوروبي. يصور الهنود كأنهم قريبون إلى الطبيعة ويحترمون النباتات والحيوانات، إنهم مضيافون بصورة عفوية، أمناء على نحو واضح، غير فاسدين ولديهم قدر عظيم من الكرامة، إنهم متسامحون ومعتدلو السلوك، وذوو عقلية منفتحة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية. بإيجاز، تصور «الثقافة الهندية» باعتبارها أكثر تفوقا من الثقافة البيضاء بطرق عديدة.

خاتمة روزينس غير المتسامحة على أي حال هي أن هذه «الثقافة الهندية» هي اختراع قد يكون فعالا سياسيا ولكنه أحادي الجانب، «لنضعها بشكل مخفف». حقق الهوران مكانتهم في الوقت الحاضر، يجادل روسنز، من خلال الابتكار المقصود لثقافة عرقية مقابلة، لتاريخهم ولثقافة أجدادهم والتي قد توصف على أنها متخيلة بشكل كبير. يختتم روسنز قائلا:

> عندما قارنت خواص الثقافة الهورانية الجديدة هذه مع الثقافة التي تم تصويرها في السجلات التاريخية، كانت معظم السمات الحديثة، تقريبا كل شيء، مزيفا: مقالات الفولكلور، تسريحة الشعر، الأحذية، أزياء المهرجان «الهندي»، الزوارق، الفخاريات، اللغة، الموسيقى (1989: 47).

التاريخ والأيديولوجيا

لا تنحصر الترجمات المختارة للتاريخ في الأقليات العرقية مثل الهوران. عانى المؤرخون المشتغلون في البلدان الأوروبية الحديثة كثيرا ليظهروا أن أممهم قديمة جدا حقا، على الرغم من أنها ابتكرت عادة في القرن التاسع عشر (آندرسون، 1991 [1983]). قد تكون هذه سمة الحداثة. في هذا الكتاب حول الهوران، حول الرئيس غروس - لوي بصورة مؤثرة «الثقافة الهندية» إلى موضوع، معتبرا إياها من الخارج، كشيء ما يوجد على نحو مستقل لأي فعاليات قد يدخل فيها الهوران الحقيقيون. عندما تجسد الثقافة بهذه الطريقة، يمكن أن يتم التلاعب بها. لذلك، أخذ بضعة من الهوران في السنوات الأخيرة أسماء هندية وبدأوا بارتداء الملابس الهندية، بطريقة واعية ذاتيا لإيصال فكرة أن «لديهم ثقافة». في السنوات التي أعقبت نشر كتاب روسنز، بدأ الهوران/ الوايندوت كذلك بتعلم لغة الوايندوت. هذا النوع من سياسات الهوية الشخصية هو من خواص المجتمعات الحديثة.

يمكن أن تكون الأصالة المعزوة والاستمرارية مع الماضي مصادر للشرعية السياسية. في الوقت نفسه، يمكن أن تكون معرفة الواحد لتاريخه (ما إذا كان مفبركا أو لم يكن) مهمة بدرجة عالية لتشكيل الهوية العرقية. خطوط النسب، الشخصية والثقافية، تكتب دائما بطرق مختارة - لأسباب سياسية وأخرى. لذلك وجد العديد من الأمريكيين الشماليين البيض ممن تعقبوا أنسابهم الأصل الإنجليزي النبيل في أسلافهم. لم يتم إيصال حقيقة أن شجرة عوائلهم تحتوي احتمالا على عاهرات وعمال يدويين كذلك. بالمثل، لا يوصل الهوران والجماعات الهندية الأخرى في أمريكا الشمالية اليوم حقيقة أن العديد من أسلافهم كانوا في الواقع أوروبيين، من حيث إن الزواج المختلط كان شائعا جدا لفترة طويلة من الزمن.

في نقطة الاتصال هذه، يتقاسم العديد من الأنثروبولوجيين الرفقة مع المؤرخين المحترفين بدراسة علم الأعراق البشرية. بينما يميل العديد من المؤرخين إلى محاولة البحث عما حدث حقا - يميز البعض حتى

بـين التقاليد «المخترعة» والتقاليـد «الحقيقية» (هوبزموم، 1983، كذلك الفصل الخامس) – بدلا من ذلك يركز معظم الأنثروبولوجيين على إظهار الطرق التي تستخدم فيها الدراسات التاريخية المعينة كأدوات في الابتكار المعاصر للهويات وفي السياسة. يمكن للأنثروبولوجيين أن يشددوا على أن التاريخ ليس نتاج الماضي، بل استجابة لمستلزمات الحاضر. لذلك السبب، تصل مناقشـة التاريخ هذه ليس إلى الماضي بل إلى الحاضر. في الفصل التالي، سأنظر في الماضي نفسه وعلى ما هو عليه.

يتعلق أحد الأمثلة بإعادة بناء التاريخ الذي كان ناجحا بصورة جزئية فقط بالمسلمين في الموريشـيوس (إريكسن، 1988، 1998)، مكونين 16 – 17 في المائة من مجموع السـكان في الموريشـيوس، فإن كل المسلمين الموريشيين هم سـليلوا التجار والعمال بعقود اسـتخدام ممن جاءوا من الهند البريطانية في القرنين الثامن عشـر والتاسـع عشـر. كانت لغاتهم هي البوجبوري، السندي والغيوجاراتـي، كان القليل منهـم يعرفون الأوردية. في تعـداد العام 1972، ثبت كل المسـلمين تقريبا أن لغة أسـلافهم كانت اللغة الهندية (الأوردو، كونها لغـة ذات حظوة، كانت أكثر تمثيلا)، لكن عند حلول التعداد التالي بعد عشـر سـنوات، ثبت أكثر من نصف المسلمين أن لغة أسلافهم كانت العربية. ظهرت خلال السبعينيات حركة قومية عربية قوية، ومع أزمة النفط التي بلغت ذروتها في العام 1973 صار واضحا أن العرب مثلوا قوة لا يسـتهان بها في السياسة العالميـة. أصبحت أكثر إثارة للاهتمـام أن تكون جزءا من هذه الحركة من أن تتعقب جذورك نحو الباكسـتان أو الهند. وعليه، أعاد الموريشـيوس المسلمون تحديد ثقافتهم السالفة. في العاصمة، بورت – لويس، بدأت النساء المسلمات بارتـداء الحجاب وبدأ الرجال بارتداء الثوب الأبيض الطويل وأطالوا لحاهم. حاولوا، بصورة مؤثرة، أن يصبحوا سـليلي العرب بدلا من أن يكونوا سـليلي العمـال الهنود. على أي حال، لم يعترف بهذا التحول تجاه العالم العربي على وجه العموم من قبل الموريشـيين الآخرين، وأشـار العديدون إلى أن المسلمين، حقيقة، هم هنود بقدر ما هم الهندوس. كانت الهوية الجديدة، بكلمات أخرى، مثـار جدل. خلال الثمانينيات كان التوجه نحو العرب قد بدأ بالانخفاض إلى حـد ما، ولكن لا بد من ملاحظة أن العديد من الموريشـيين المسـلمين دعموا

العراق خلال حرب الخليج، على الرغم من أن الموريشيوس والباكستانيين كانوا في جانب التحالف، وأن ما تلا ذلك من «حرب الإرهاب»، ابتداء من الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة العام 2001 قادت إلى تداعيات سياسية في الموريشيوس كما في بلدان أخرى ذات أغلبية سكانية مسلمة ضخمة.

قد يبدو هذان المثلان، الهوران والمسلمون الموريشيون، تقريبا كمحاكاة ساخرة للجماعات العرقية، ولكنها أكثر نموذجية مما تبدو عليه. تفسيرات الماضي مهمة لكل هوية عرقية، والعلاقة بين مثل هذه التفسيرات و«التاريخ الموضوعي» خاضعة للجدل والتفنيد بالضرورة. كما جادل ليفي شتراوس بالمقارنة بين الأسطورة والتاريخ (1962: الفصل الثامن)، تتضمن الحسابات التاريخية فقط شريحة دقيقة من كل الأحداث التي حصلت في مدى زمني محدد، وهي تنطوي بالضرورة على التفسير والانتقاء. هناك دائما عنصر للابتكار في كتابة التاريخ (لونثال، 1985)، وللهوية دائما عنصر مهم لصيرورة الهوية الذاتية.

بما أن «الثقافة الموضوعية» ليست هي التي تشكل العرقية، فإن من المفهوم أن نثبت أن الهويات العرقية يمكن أن يحافظ عليها برغم التغير الثقافي. مع ذلك، قد يبدو مثل هذا النوع من إدامة الهوية متناقضا، من حيث إن الأيديولوجيات العرقية تشدد على استمرارية ذلك المحتوى الثقافي كتبرير للوجود المستمر وتماسك الجماعة. إحدى النقاط المهمة في دراسة ليش (1954) لسياسات الكاشن أنه لا وجود لانسجام تام بين الأيديولوجيا والممارسات الاجتماعية. يظهر ليش أن ذات الأساطير والكوزمولوجيا الكاشية يمكن أن تستخدم لتبرير نظامين اجتماعيين مثاليين مختلفين بدرجة عالية، الغملاو والغمسا (*)، واللذان هما مساويان وتراتبيان، على التعاقب (ليش، 1954: الفصل الثالث). هذا الغموض أو «تعددية أصوات» الرموز (في. تيرنر، 1967) تجعل من الممكن التلاعب بها سياسيا. إذن، في سريلانكا لدى التاميل والسنهالي نسختان مختلفتان بشكل طفيف للأساطير نفسها: كلتاهما خلقت نسخا صممت لتنسجم مع مشاريعهما السياسية (كابفيرير، 1988). تماما كما يستطيع الأفراد التغزل بطفولتهم، يبدو أن باستطاعة

(*) Gumlao and Gumsa.

الجماعات العرقية اكتساب تاريخ تراجيدي وبطولي. وكما يثبت كوماروف وكوماروف، «فيما أن العرقية هي نتاج صيرورات تاريخية محددة، فإنها تميل إلى أن تأخذ مظهرا «طبيعيا» لقوة ذات حكم ذاتي، «مبدأ» قادر على تحديد مسار الحياة الاجتماعية» (كوماروف وكوماروف، 1992 : 60). ما ننظر إليه هنا إذن ليس الماضي، بل بناءات الحاضر للوقت الماضي.

الوراثة والقرابة والعرقية

على نحو متزايد، تصبح الطبقات الوسطى مطلعة على الخاصية الغامضة ومتعددة الأوجه لأصولهم. بما أن العرقية ترتبط بالقرابة كشكل مجازي أو حتى حرفي، للقرابة الممتدة، فإن البحث في أصول العائلة ينطوي على تداعيات مهمة بالنسبة إلى العرقية. مع تطور التقنيات رفيعة المستوى لتخطيط الـ «دي.أن.إيه» للأفراد نحو نهاية القرن العشرين، صار من الممكن – على نحو متزايد لأي واحد مستعد لأن يدفع – أن يتأكد من الأصول الوراثية المحددة له أو لها. تم إعداد الشركات الأهلية لتسهل وتحفز الطلب في هذا الشأن، وبدأ الأنثروبولوجيون البحث حول هذا الموضوع والممارسات ذات الصلة عاكسين، في الوقت نفسه، الإرث المختلط لمعظم الكائنات البشرية الحية والخطابات المستمرة حول الهويات «الحقيقية». بكلمات بن كامبيل: «ينظر إلى الـ «دي.أن.إيه» كأنه يقدم قيمة خطابية مضافة بالعلاقة مع قصص العنصر، العرقية، والأمة» (2007: 169). مع ذلك فإن أي القصص التي يمكن للواحد أن يحيكها هو أمر يعتمد على الظروف. اكتشف بريطاني من أصل جامايكي ظهر في نشرات الأخبار البريطانية في العام 2003 «بسعادة» أنه بالإضافة إلى تملكه خمسة عشر جينا وراثيا من خمس عشرة جماعة عرقية مختلفة في أفريقيا، فإن لديه أصولا ذكورية بيضاء. نظر هذا الرجل إلى النتائج كدليل على أن للأفارقة الكاريبيين «الحق في أن يدعوا أن لهم إرثا في المملكة المتحدة» (كامبيل، 2007: 171). تصف مقالة صحيفة يومية أخرى أشير إليها من قبل كامبيل شخصا بريطانيا جامايكيا آخر، امرأة هذه المرة، على أنها «حقيقة أميرة نوبية».

استخدام مصطلح «حقيقة» ذو مغزى مهم في هذا السياق. تميل اختبارات الـ «دي.إن.إيه» إلى الكشف عن أصول مختلطة، ويمكن بالتالي أن تفسر بعدد من الطرق. تصف قصة صحافية ثالثة نوقشت من قبل كامبيل البريطانيين القدماء (أولئك الذين سكنوا الجزر قبل الكلتيين (Celts)، الرومان والأنجلوسكسونيين) كجماعة «متمدنة جدا» حيث إن أجزاء من الـ «دي. أن. إيه» العائدة إليهم عاشت حتى الوقت الحاضر (وإن كانت مختلطة بـ «دي.إن.إيه» الكلتيين، الرومان... الخ). بهذه الطريقة، تحكي لنا قصة الاستمرارية الجينية والإقليمية من خلال المواد المتوافرة على نحو انتقائي.

قد لا يبدو جليا من السطح، ولكن من الواضح أن البحث في اختبارات الـ «دي.أن.إيه» وكذلك الحال في التقنيات الإنجابية والأشكال الجديدة للقرابة، قد تسلط ضوءا جديدا على العرقية. بما أن الهوية العرقية تحتوي دائما على عنصر للسلالة المعزوة، فإن حقائق الأصول المختلطة قد تعكس وتؤثر في الأفكار الشائعة حول هذه القضية. في دراسة من النرويج، يناقش هاويل وميلهوس (2007) في هذا السياق تبني الأطفال غير الأوروبيين والتبرع بالحيوان المنوي، مظهرين أنه على الرغم من أن الخطابات النرويجية لفكرة القومية (والهوية العرقية النرويجية) تميل إلى أن تكون عنصرية وجوهرية، يستطيع الأطفال المتبنون أن يمرروا هذه القيود على عضوية الجماعة من خلال صيرورة «القرابيات» التي تحدث من عمر مبكر جدا في العائلة المتبنية، قد يكون من العدل أن نقول إن القومية النرويجية، مثل معظم القوميات الأوروبية، لديها عنصر عرقي، ولكن القومية يمكن كذلك أن تسمو بالعرقية. سيناقش هذا الأمر بتفصيل أكبر في الفصول من السادس إلى الثامن.

العوامل الاجتماعية في صيرورة الهوية

بمعنى ما الثقافة مخترعة، والعلاقة بين الثقافة كأيديولوجيا والثقافة كحقيقة ضعيفة. مع ذلك فإن من المؤكد ألا شيء يمارس دورا في التبرير الاجتماعي للهويات العرقية بصورة جيدة وعلى نحو مساو. إذا حمل الوكلاء أنفسهم فكرة أن وصفا معينا لثقافتهم مزيف، فلن

يجهزهم ذلك بهوية عرقية قوية. إذا كانت نسخة الجماعة لتاريخها الثقافي خاضعة للتفنيد بصورة جدية من قبل جماعات أخرى، كما كانت الحال مع المسلمين الموريشيين، قد تكون إشكالية كذلك أن تحافظ على الهوية المفترضة من قبل تلك القصة للتاريخ. لذلك لا نستطيع أن نستنتج أن كل الأمور محتملة وأن كل شيء حول الهوية هو خديعة وزيف. النقطة الرئيسية في هذا الفصل هي أن الهويات غامضة، وأن هذا الغموض مرتبط بالتاريخ المتفاوض عليه والمحتوى الثقافي المتفاوض عليه. حتى عندما يوثق التاريخ البيولوجي للشخص علميا، فإنه مفتوح لتفسيرات متنوعة.

اعتبر العديد من العلماء الدارسين المنفعة كمتغير أساسي في تفسيرهم للمحافظة على الهوية العرقية، معتبرين الهوية كأنها شيء طارئ على التنظيم السياسي الذي شكل في ظروف المنافسة على الموارد النادرة. مع ذلك، فإن مفهومات المنفعة هي نفسها إبداعات ثقافية، وكذلك تصبح الحدود ملطخة بين ما هو مفيد وما هو ذو معنى. لذلك فإن من الصعب أن يتم التنبؤ بأي من الهويات العرقية أو غيرها ستكون مهيمنة لأي من الشعوب في المستقبل. صعود الهوية الإسلامية العولمية في العقود الأخيرة، غالبا ما تنقض الهويات العرقية والقومية، هي مثل لشكل من أشكال سياسات الهوية التي لم يتم التنبؤ بها مسبقا من قبل معظم العلماء.

إضافة إلى ذلك، تم إظهار أن عددا من الفئات العرقية يعيد إنتاج هويته حتى إن كانت تقلل بالواقع فرصهم لتحقيق الرفاهية والقوة السياسية. كتبت بنفسي عن الهوية الكريولية الموريشية وفق هذه الخطوط (إريكسن، 1986، 1988): تؤكد سمات الهوية الكريولية والتي تستخدم داخليا وخارجيا كعلامات هوية القيم غير المنسجمة مع الحراك الاجتماعي والتنظيم السياسي. ينظر إلى الحرية الفردية كـ «سمة ثقافية» كريولية نموذجية، ويعبر عنها بطرق تجعل التنظيم السياسي الرسمي والتخطيط بعيد المدى صعبا جدا.

جودل، على امتداد خطوط مماثلة، يرى أن المحافظة على هوية الروما (الغجر) في أوروبا ينبغي أن ينظر إليها كظاهرة ثقافية ورمزية بدلا من كونها استراتيجية تنافسية. يعرض مجتمع الروما قيما مختلفة عن قيم

المجتمع الســائدة، والأهداف التي يسعى إليها الروما مختلفة عن أهداف السكان المســتقرين (أوكلي، 1983، ســتيوارت، 1991). لهذا السبب، لا وجود لمنافســة حقيقية بين الجماعات. لذلك فإن من الأفضل النظر إلى هوية الروما كحقيقة ثقافية بدل أن تكون مظهرا لتنافس الجماعة.

هل يمكن تصور الهوية الأوروبية؟

من أجل الوصول إلى فهم أفضل (إن لم يكن بالضرورة شــرحا) لتطور الأشكال المتنوعة لصيرورة الهوية الاجتماعية، قد يكون من المفيد أن ننظر إلى حلقات الوصل التاريخية حيث تقدم الهويات الشاملة، والعمليات التي تقــود إلى قبولهــا أو رفضها. تقدم المحاولات طويلــة المدى لإيجاد توحد سياســي، اقتصادي، وثقافي أكثر تماســكا في الاتحــاد الأوروبي، وردود الفعل المقابلة لمثل هذه المحاولات، مادة ممتعة في هذا الشــأن، وقد تقترح مكامن الخطر في محاولات إعادة تعريفات الهوية.

قــد يعتبر الاتحــاد الأوروبي، كأنه عضو تنســيقي، ســوق اقتصادية وتحالــف بــين دول ذات ســيادة. هكذا بدأ فــي العــام 1957. مع ذلك، منــذ أواخر الثمانينيات، تعزيز التكامل في النواحي المهمة سياســة معلنة للاتحــاد الأوروبي. على نحو ملحوظ، اســتتبع نقل القوة السياســية من العواصم الوطنية إلى بروكســل، والذي تم خلال التســعينيات، محاولات لإعادة تعريف الولاءات والارتباطات. يمكن أن تكون النتيجة المحتملة لهذا التحول هي أن الأحزاب السياســية في البرلمان الأوروبي ســتصطف هي نفسها بالنهاية على امتداد خطوط سياسية، لا وطنية، بحيث، مثلا، يشكل الخضر والديموقراطيون الاجتماعيون تكتلات مع الخضر والديموقراطيين الاجتماعيين من بلدان أوروبية أخرى، على التعاقب، بدلا من أن يصطفوا هم أنفســهم مع أحــزاب أخرى من بلدانهم هم. مع ذلــك لم يتحقق هذا بطريقــة ذات مغــزى، ولكن الاتحــاد الأوروبي للقرن الحادي والعشــرين اســتثمر بقوة أكثر مما فعل في نحو عقدين ســابقين مــن الزمن. العملة المشتركة، اليورو، قدمت أخيرا في يناير 2002، هي مؤشر واحد، كما كان قبول عضوية دول جديدة من وسط وشرق أوروبا في العقد الأول من القرن

الحادي والعشرين. محاولة التنسيق في سياسات اللجوء والهجرة هي مثل ثالث، قانون الشينغن الذي يسمح للمواطنين من معظم الدول الحاصلة على العضوية أن يسافروا بحرية من دون جواز سفر. الشعبية الغامرة لبطولة الاتحاد الأوروبي لكرة القدم، والتي غالبا ما تطلق البوق لكل من الدوريات المحلية والمباريات الدولية بأعداد مشهودة، يمكن كذلك أن تشير إلى تنامي العواطف الجمعية المشتركة على المستوى الأوروبي. تم توحيد التشريعات على نحو تدريجي فيما بين البلدان الأعضاء (وأطرافها). كانت ولاتزال قضية المواطنة هي القضية الرئيسة في النزاع. مع ذلك، كما أظهر كرس شور (2000: الفصل الثالث)، أنه لا وجود لاتفاق مشترك فيما يتعلق بالمحتوى الأساسي للمواطنة الأوروبية، ما الذي يجب أن يستلزمه في سياق الحقوق والواجبات، والفشل في تعديل الدستور الأوروبي في العام 2005 يشير إلى أن العديد من السكان في أوروبا يفضلون أن يكونوا مواطنين لبلد أوروبي بدلا من أن يكونوا مواطنين أوروبيين.

قد تكون التأثيرات الاقتصادية للوحدة الأوروبية هائلة كذلك من حيث، على سبيل المثال، ينتج الفلاحون الفرنسيون على نحو متزايد من أجل أوروبا وليس من أجل فرنسا أو إقليمهم هم. قد يؤدي هذا النوع من الوحدة الاقتصادية إلى التشجيع على تشكيل صيرورة الهوية الأوروبية على المستوى الذاتي.

هل ستؤدي التطورات الاقتصادية والسياسية نحو الوحدة الأوروبية إلى تطور هوية أوروبية مشتركة تنقض الهويات القومية؟ لهذا السؤال ثلاثة جوانب ممتعة في الأقل. أولا، يبدو أن الحماس من أجل الوحدة الأوروبية هو على أعظمه في الأقاليم الأكثر فقرا، وفيما بين النخب السياسية والاقتصادية، والتي قد تجني لأسباب مختلفة أعظم الفوائد الاقتصادية والسياسية. بكلمات أخرى، في هذا المجال يبدو أن تشكيل الهوية مشروط بمدركات المنفعة.

ثانيا، الصيرورات الاقتصادية والسياسية ليست بحد ذاتها كافية لتطور الهوية، على الرغم من أنها قد تؤدي دورا كمحفز. إنتاج الأيديولوجيا - على نحو ملحوظ، ابتكار التاريخ المشترك - هو حاسم كذلك. حاولت إذن بضعة كتب في التاريخ الأوروبي إعادة رسم الماضي. أحد أكثرها تأثيرا في

التسعينيات كان كتاب جين - بابتيست ديوروسيل «أوروبا - تاريخ شعوبها» (1990)، حيث يختتم المؤلف بأنه «ينبغي أن يكون ممكنا ... أن نبني أوروبا متحدة» (1990: 414). نشر الكتاب في الوقت نفسه بعدة لغات أوروبية. بينما شددت العديد من كتب التاريخ المبكرة على ظهور الدول القومية وكتبت التاريخ من وجهة نظر الأمة، رمى هذا الكتاب بصورة واضحة إلى التقليل من دور الأمم الفردية، مشددا بدلا من ذلك على الإرث الأوروبي المشترك وكذلك على المجتمعات المحلية والإقليمية. كانت النتيجة، إذا ما وضعت بعبارة فظة، تاريخ لأوروبا حيث تملك اليونان على نحو مزعوم تاريخ أيرلندا نفسه، ولكن ليس التاريخ نفسه الذي تملكه تركيا [4]. توضح هذا النقطة العامة أن التاريخ مفتوح لمختلف التفسيرات، والتي يمكن أن تتنافس مع بعضها. هناك أسباب سياسية واقتصادية وراء عدم بذل جهد لابتكار هوية مشرقية تضم كل شعوب شرق المتوسط، على الرغم من أن مثل هذه الهوية لديها ما يشفع لها بالقدر نفسه في سياق «التاريخ الموضوعي» كما للهوية الأوروبية.

كما يظهر شور (2000: 52)، حاولت «الذخيرة الفنية للرموز الأوروبية» أن تحيد الاختلافات القومية. مثل واضح، والذي يظهر كلا من إبداع وربما هشاشة «هندسة الهوية» الأوروبية المعاصرة، هو رمزية الورقة النقدية اليورو. بدلا من تصوير البنايات الأوروبية القائمة، والمناظر الطبيعية، وما إلى ذلك (مما قد يؤدي إلى شعور بالاغتراب عن بقية الدول الأوروبية) تصور الأوراق النقدية بنايات متخيلة، كلاسيكية وحديثة، لا يوجد أي منها في الواقع ولكنها جميعا قد تظهر كأنها أوروبية في الشخصية، تقريبا مثل العديد من النماذج المثالية الأفلاطونية.

ثالثا، الهوية الأوروبية ليست بالضرورة غير منسجمة مع الهويات القومية أو العرقية. الهويات الاجتماعية شرائحية بطبيعتها، تبعا للوصفة العامة التي شرحتها دراسة إيفانز - بريتشارد (1940) للتنظيم السياسي للنوير. أن تكون عضوا لعائلة لا يعيق أن تكون عضوا لجماعة عرقية، وأن تكون عضوا لجماعة عرقية لا يعيق بالضرورة أن تكون عضوا في شريحة لجماعة أكثر شمولية. مع ذلك، من أجل أن توجد تلك الجماعة الشمولية، يجب أن تكون ذات صلة اجتماعيا. يجب أن يكون لديها بعض السلع

لتبعثها - مادية، سياســية، أو رمزية - ويجب أن ينظر إلى تلكم السلع كما لو أنها ثمينة من قبل الجماعة المستهدفة.

لا يمكن الإجابة بصورة مســتقيمة ومباشــرة عن ســؤال ما إذا كانت الهوية الأوروبية المشــتركة العابرة للقوميات ستنتشــر على نطاق واســع فــي المســتقبل القريب. كل ما نســتطيع أن نقوله هو أنــه لا بد أن تكون مشــروطة على كلا الجانبين التبرير الرمزي والتنظيم السياســي [5]. لا يعتقــد العديد من المراقبــين أن هذا يمكن أن يتحقــق. يجادل أي. دي. ســمث (1995: 143) إذن أنه «من أجل نقل الولاءات وصيرورات الهوية للشعوب الأوروبية ... وإلحاقها بمجموعة من الأساطير، والذاكرة، والقيم والرموز الأوروبية المشــتركة»، فإن هذا ســينطوي على عمل فذ للهندسة الاجتماعيــة الثقافية. الآخرون أكثر تفاؤلا، ولكن كذلك أكثر تواضعا في طموحاتهم، والتي كانت فاشــلة بضع مرات منذ تفاؤلية الاتحاد الأوروبي الغامرة بدايات التسعينيات.

ما الذي تفعله الهويات؟

تصبح الهوية العرقية مهمة على نحو حاسم لحظة إدراك وقوعها تحت التهديد. بما أن العرقية جانــب للعلاقة، فقد يقال إذن إن أهمية الحدود تكون مشروطة بالضغط الواقع عليها. من الجانب الآخر، رأينا أن تعبيرات الهوية العرقية قد تعتبر كذلك، ليس كاســتجابات سيكولوجية للتهديدات من الخارج أو محاولات لخلق نظــام في الكون الاجتماعي، وإنما كأدوات رمزية في النضالات السياسية. تكون الأهمية الاجتماعية للهويات العرقية على أشــدها عندما يلبى شرطان في الوقت ذاته في أيديولوجيات عرقية مشرعة. سنعود إلى هذه النقطة المهمة في فصول لاحقة.

يجب التشــديد كذلك على أن التزمت وحدود الجماعات العرقية هي أقل وضوحا على الأرض مما افترض على نحو عام. كما يقول غيرد بومان: «كل الهويات صيرورات هوية، كل صيرورات الهوية حوارية» (1999: 140) وأن تشــكيل الهوية ديناميكي وذو جوانب متعددة. أضف إلى ذلك نقد أي. بــي. كوهين لمفهوم الحدود (الفصل الثالــث، انظر كذلك أي. بي. كوهين،

2000)، ويصبح واضحا أن على الواحد ألا يدخل، كطالب أو عالم، وضعا معقدا بصورة عرقية، والذي قد يبدو واضحا بما فيه الكفاية من بعد، مع افتراض مسبق أن كل أعضاء فئة متشابهين ثقافيا، بعلامتهم العرقية بالطريقة نفسها، ويسمحون للعرقية بأن تكون الهم المهيمن في حياتهم. في كل هذا، هناك تنوع معتبر، كما ستظهر فصول لاحقة بالتفصيل.

صيرورات الهوية ثنائية من حيث الجوهر وتؤلف جوانب للمعنى وللسياسات بمفهوم واسع. قد يقدم الوظيفي أو الذي تقوم حساباته العرقية على مركزية الفاعل تحليلات جيدة للإدماج العرقي على مستوى التفاعل ومنافسة الجماعة، ولكنهم يتراجعون عادة عن أن يسألوا: لماذا الهويات العرقية متغلغلة وجوهرية بالنسبة إلى الناس؟ لماذا، كما يقول بندكت أندرسون (1991 [1983أ])، يكون الناس مستعدين لأن يموتوا من أجل أمتهم (أو المجتمع المحلي العرقي) ولكن ليس عادة من أجل طبقتهم الاجتماعية أو مدينتهم. ولا يخوضون في «الحميمية الثقافية» المجرية من قبل أعضاء جماعة (هيرزفيلد، 1997)، والتي تمكنهم من أن يثق أحدهم بالآخر (ولكن ليس بالدخلاء)، والطرق التي تقدم بها الجماعات الأولية مفهوما للأمن والذي هو بالضرورة استثنائي اجتماعيا. على نحو مقصود لم أعط جوابا بسيطا لهذه الأسئلة المعقدة جدا هنا، ولكني أظهرت بدلا من ذلك القليل من الطرق التي يمكن أن تسأل بها بطريقة ذات معنى دون اللجوء إلى تأملات خالصة.

سيتناول الفصل التالي الأسئلة عن الهوية العرقية وتشكيل الجماعة من وجهة النظر المكملة لتلك التي تم تطويرها حتى الآن. نتحول الآن إلى تقييم أهمية الصيرورات التاريخية والمجتمعية على الصعيد الاجتماعي الكبير لتطوير الجماعات والهويات العرقية. أخيرا، سيشار كذلك إلى كيف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، على الرغم من (أو ربما بسبب) تحيزها إلى المجتمعات الصغيرة والعلاقات ما بين الأشخاص، يمكن أن تكون فعالة في خلق فهم للصيرورات العولمية في العالم المعاصر.



5

العرقية في التاريخ

لــم نعد نعتقــد أن هناك «شــعوبا بلا تاريخ». التحــدي الإثنوغرافي المعاصر هو كيف نفهم وندخل في تلك التواريخ المستمرة القائمة من وجهة نظر الحياة اليومية.

ريتشارد جينكينس (2008، 5)

من أين أتى أبواك؟ وأجدادك؟ وأجداد أجــدادك؟ أخيــرا، إذا أصــر الســائل، فسيجد جذرا مزروعا. الأمريكي الخالص 100 فــي المائة، هو في الحقيقة 100 في المائة شيء آخر.

معرض شعار المئوية الثانية (1976)
في معهد السميثسونيان، واشنطن، دي. سي.

«الأممية (أو الهوية العرقية) تنطــوي علــى ذكريــات مشــتركة، ولكنهــا تنطــوي كذلــك على قــدر عظيم من التناسي المشترك».

إيرنست رونا

يبــدو أن الجدل والمادة المعروضة حتى الآن تقتــرح أنه على الرغم من أن العرقية

لا تقتصر على المجتمعات الحديثة، هناك جوانب للعديد من الصيرورات ما بين العرقية والتي هي أقل احتمالا من أن تتحقق في الظروف غير الحديثة عنها في الظروف الحديثة. على وجه التحديد، يمكن أن يكون هذا حقيقة للهوية الذاتية التأملية ولتجسيد الثقافة الذي يبدو أنه يفترض مسبقا مستوى تعليميا واسع الانتشار. تقتصر الظواهر المعاصرة للقوميات وقضايا الأقليات على نحو واضح على العالم الحديث أو في الأقل، في حالة السكان الأصليين، الصلة بين الحداثة والطريقة التقليدية للحياة. يمكن الجدل على أن المفاهيم ما قبل الاستعمارية للاختلافات الثقافية تشير إلى أنواع مختلفة من الظواهر على وجه العموم من تلك التي تولدت من خلال الرأسمالية والدولة (كوماروف وكوماروف، 1992، فاردون، 1987، ساوثهال، 1970). من الجانب الآخر، ينبغي أن يوضع في البال أن الصيرورات العرقية المتنوعة التي تم تحليلها في بارث (1969ب) تأخذ مكانها بدرجة كبيرة في ظروف غير حديثة.

سيحلل هذا الفصل صيرورة «الأصول العرقية» - ظهور العلاقات العرقية والهويات العرقية - من وجهة نظر التغير التاريخي. ستوضح هنا بدرجة أكبر بضع مشكلات نظرية نوقشت في الفصول السابقة، لاسيما العلاقات بين العرقية والحداثة، الثقافة والعرقية، الوكالة والبناء.

التطور التاريخي للعلاقات العرقية

في «مقدمته» المؤثرة، انتقد بارث (1969أ) وجهة النظر الشائعة آنذاك بشأن العرقية، لافتراضها أن الظواهر العرقية تحصل بسبب الاتصال بين جماعات متمايزة ثقافيا، غالبا تحت ظرف استعماري. بدلا من ذلك، يجادل بارث، فإن علينا «أن نسأل أنفسنا ما الذي نحتاج إليه لنمكن التمايزات العرقية من أن تظهر في منطقة ما» (1969أ: 17). ما يبدو أنه يدعو إليه هنا هو وجهة نظر تاريخية حول العرقية. مع ذلك، لا الكتاب الذي حرر من قبل بارث ولا معظم الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية تتولى حقا مهمة إظهار كيفية تطور التمايزات العرقية وانتشارها في منطقة ما، كيف تتقسم تاريخيا الجماعات المتجانسة ابتداء إلى اثنتين أو بضع

جماعات عرقية متمايزة. يجادل بارث، على أرضية منطقية بدرجة كبيرة، أن التخصص المهني، وتطور نوع ما من تكامل الجماعة، سيشـــجع بصورة تدريجية على خلــق وتصدير العلامات المميزة، وفــي النهاية، على ظهور الجماعات المتمايزة، بخطوط نسب منفصلة، يعتبر كل واحد منها الآخرين متمايزين ثقافيا عن أنفسهم.

من المحتمل أن اللااســـتمرارية الثقافية تطورت عموما بهذه الطريقة تحت عدد من الظروف. في الظروف التي تنقسم فيها الجماعات ببساطة ولا تتطور التكاملية، ســـيتطور في النهاية التنـــوع الثقافي من دون عرقية (محددة كاتصال منظم للاختلاف الثقافي). هناك على أي حال صعوبات جمـــة تدخل في دراســـة هذه العملية ميدانيا، حيـــث تتضمن عادة فترات زمنية طويلة وغير معروفة. مع ذلك، فإن تطور التنظيم السياســـي القائم على أســـاس العرقية، وتطور الحركات الجماهيرية القائمة على أســـاس الهويـــة العرقية، يعتبر حديث عهد (ومرتبطـــا بعمليات التحديث)، وربما يكون هذا ســـبب تركيـــز الأنثروبولوجيين على هـــذه الجوانب لـ «الأصول العرقية». في كل الحالات تقريبا كان الســـياق السياســـي لظهور مثل هذه الحركات العرقية هو ظرف استعماري أو دولة قومية.

توسعات حدود النسق

يجـــب على العرقيـــة من حيث التعريـــف أن تبرز إما مـــن عملية التباين الاجتماعـــي بين الســـكان، والذي يقود في النهاية إلى تقســـيم الســـكان إلى جماعتين متمايزتين، من خلال الهجرة، أو من خلال توســـع حدود النسق مما يجلب الجماعات المتمايزة ســـابقا في اتصال أحدها مع الآخر. منذ ســـنوات مضـــت، أظهر إيرك وولف (1982) أن الاتصـــالات المتداخلة بين المجتمعات كانت أكثر انتشـــارا مما كان مفترضا على نحو شائع من قبل الأنثروبولوجيين المشتغلين وفق تقليد مالينوفسكي، وأوضح أهمية مثل هذا الاتصال المتداخل، العولمي في النهاية منذ نحو القرن الخامس عشر. هذه الأتصالات، يشدد وولف، لا يمكن أن تضمن تحت علامات «الاســـتعمار» أو «ظهور النظام الرأســـمالي العالمـــي». في الحقيقة، كان هناك روابـــط إقليمية ممتدة للتجارة، والحروب،

والهجــرة تربط «القبائل» والزمر في معظم أجزاء العالم. غالبا ما تتعلق تلك الروابط بمجتمعــات يميل الأنثروبولوجيين إلى اعتبارها «باردة»، وفقا لليفي - شــتراوس (1962) - مجتمعات بطيئة التغيير تــرى أنها أبدية وثابتة في الأساس في مقابل المجتمعات الحديثة «الساخنة» والتي تتغير بسرعة وتوافق سكانها مع التغيير، غالبا إلى درجة الاعتقاد بمفاهيم «التقدم»... إلخ. نقطة وولف أن مــن المضلل أن نعتبر العالم كأنه «أرخبيــل للثقافات» (انظر كذلك إريكسن، 1993ب)، وأن تلك المجتمعات المتمايزة ظاهريا دائما أعيد إنتاجها جزئيا بفضل اتصالاتها المتبادلة «التكافلية» بعضها مع بعض. مع ذلك، يظهر وولف، أن شــدة ومدى هذه الاتصالات زادت بدرجة كبيرة مع «الاكتشــافات العظيمة» والاســتعمار الأوروبي من القرن الخامس عشــر فما فوق. والعديد مــن الفئات العرقية والمراتبيات العرقية القائمــة اليوم هو النتيجة المقصودة وغير المقصودة للاســتعمار الأوروبي في أمريكا الشمالية والجنوبية، منطقة الكاريبي، أفريقيا، جنوب آسيا، شرق آسيا، أستراليا ومنطقة المحيط الهادي. على نحو ملحوظ، تزايد مدى التكاملية والمنافســة من أجل الموارد عدة مرات من خلال العمل بأجر، والرأســمالية، وإدماج الشــعوب المتنوعة ضمن تكوين استعماري، وبعد ذلك دولة مستقلة.

لغرض التوضيح، ســأميز بين أربعة جوانب لعمليات التغيير هذه، والتي استؤنفت بسرعات غير متساوية وبطرق مختلفة في مجتمعات مختلفة حتى الوقت الحاضر. أولا، ســننظر إلى نتائج العبودية والرأسمالية بالنسبة إلى تطور العلاقات العرقية في العالم الجديد. ثانيا، ســنناقش أهمية الهجرة من أجل العمل. ثالثا، سنناقش أهمية التسميات ودراسة معاني الكلمات - العلاقة بين اللغة والعالم غير اللغوي - بالنسبة إلى تشكيل الهويات العرقية في أفريقيا. رابعا، ســأتعامل مــع نتائج التغيير الاجتماعي بالنســبة إلى تشــكيل الهوية وتنظيم الجماعة. اختيرت الأمثلة الميدانية في هذا الفصل بغــرض وصف بعض التنوع وكذلك التماثلات في الأنواع المختلفة للعلاقات العرقية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. سيكون التركيز في هذا الفصل بدرجة كبيرة على الأوضاع غيــر الأوروبية، وفيما يتعلق بالحالات الراهنة والحديثة سوف تناقش بكثافة في الفصول اللاحقة.

الرأسمالية والفردانية

إذا ما كنا نشير بالعرقية إلى التنظيم الاجتماعي للاختلافات الثقافية الموصلة، فقد ظهرت العرقية مع الرأسمالية في أجزاء عديدة للعالم. كما أظهر إبستاين (1978، 1992)، كانت العلاقات «القبلية» في منطقة حزام النحاس مختلفة نوعيا قبل وبعد التهدئة الاستعمارية، تقديم اقتصاد المال، وتقديم الهجرة من أجل العمل والعمل بأجر. كان المهاجرون متوحدين إلى درجة كبيرة على مستوى القرية قبل رحيلهم - سياسيا من خلال الجماعة القرابية واقتصاديا من خلال زراعة الكفاف في أرض الأجداد. من ثم أصبحوا خاضعين سياسيا إلى البريطانيين ومشاركين في نظام اقتصادي رأسمالي موحد يقوم على عقد العمل الفردي والتبادل المالي. توسعت حدود الأنظمة ذات الصلة بدرجة عظيمة. دخل المهاجرون في علاقات تنافسية أفقية أحدهم مع الآخر، ورتبوا في مراتبية مهنية بعنصرعرقي مهم: تولى المغتربون الأوروبيون المناصب الإدارية. حيثما كانت الحدود ذات الصلة بالنسق الاجتماعي سابقا، أصبحت حدود القرية الآن حدودا غير مادية، تقوم على تصنيف الآخرين بدلا من مكان إقامتهم، نسقهم القرابي، أو عاداتهم وتقاليدهم. زاد التفاعل عبر الحدود اللغوية عدة مرات عبر الزمن (غالبا بتحويل لغات مثل البيمبا أو الإنجليزية إلى لغة مشتركة (*))، وبالنتيجة أصبح الناس أكثر وعيا ذاتيا فيما يتعلق بأصولهم وهويتهم الثقافية: اكتسبوا هوية عرقية ذات علاقة بأمورهم اليومية. زد على ذلك، كما جادلت في الفصلين 2 و3، قدم الوضع الحضري فرصا جديدة بالنسبة إلى التنظيم غير الرسمي والتنظيم الرسمي. قاعات شرب البيرة، الاتحادات وفيما بعد الأحزاب السياسية خلقت إمكانات جديدة بالنسبة إلى تنظيم الجماعة. ولذلك، أعادت «القبائل» ظهورها في بعض أجزاء حزام النحاس كجماعات مصالح تنظم على أساس الهوية العرقية، اللغة، القرابة، منطقة الأجداد وأساطير الأصل. كان هذا الشكل للتنظيم العرقي، بالطبع، غير معروف في الأزمان ما قبل الاستعمارية. في هذا الظرف، كان مرتبطا بصورة جوهرية بالرأسمالية. أضف إلى ذلك، أصبح لازما في مثل هذا الظرف أن نؤسس معايير واضحة لعضوية الجماعة.

(*) Lingua Franca: هي اللغة المستخدمة للتواصل بين أطراف لا يشتركون في اللغة الأم، وتكون غالبا لغة ثالثة متميزة عن اللغات الأم للمتحاورين - [المحررة].

تطــور مماثل أخذ مكانه فـــي حالة الهنود الكنديين بســبب توحدهم المتزايد في الدولة القومية. من اللحظة التي أصبحت فيها الهوية الهندية وســيلة ممكنة لاكتســاب حقوق معينة، أصبحت الهوية الهندية ذات صلة كأنها هوية «مظلة» في الوقت نفســه، أصبح مهما أن نجد معايير واضحة للتمييز بين الهنود وغير الهنود (انظر الفصل السابع).

في مجتمعات الاســتزراع، كان تقديم المكونــات العرقية أو «العنصرية» في تقسيم العمل ربما حتى أكثر وضوحا. في بعض المجتمعات، مثل ماليزيا وغايانــا، جندت فئات مختلفة من العمال بصــورة منظمة من «عناصر» أو «جماعات» متمايزة. بعد إلغاء العبودية في المستعمرات البريطانية والفرنسية (1835 – 9)، جند آلاف الهنود الشرقيين للعديد من هذه المجتمعات كعمال بعقود اســتخدام، ليحلوا محل العبيد السابقين في مزارع السكر. في هذه المجتمعات، ظهر تقسيم العمل الذي يقوم على الفئات العرقية الاستعمارية.

فـــي الموريشــيوس، جند الهنود كعمـــال في حقول القصــب، فيما جند البراهمانيــون فيمــا بينهم كمراقبين. عمل العديد من الكريوليين (ســليلي العبيــد) كعمال مهرة وفنانين في مصانع الســكر. تولــى الوظائف الإدارية الوســطى الصينيون و«الميولاتــوس»، بينما كان مديرو العقــارات دائما من المورشــيين الفرانكويين (البيض). في ترينيــداد، غايانا وفيجي، كان النمط مختلفا، في ترينيداد، كان المراقبون سودا. تدريجيا، أصبحت فكرة أن فئات معينة من الناس كانوا معدين بصورة جيدة جدا على نحو خاص للقيام بأنواع محددة من العمل جزءا لا يتجزأ من الأيديولوجيا والممارســة الاستعمارية. امتلك أعضاء جماعات معزوة مختلفة حقوقا سياسية مختلفة، رتب الأفراد في أنساق اقتصادية وسياسية وفقا للفئة التي وضعوا فيها.

يجب أن تفهم العرقية إذن، التي هي اليوم محل اهتمام رئيســي ومبدأ أساســي للتنظيم السياســي في العديد من هــذه المجتمعات (انظر ناش، 1988 وواتســون، 2000، بالنســبة إلى ماليزيا، بــي. وليامس، 1991، لغايانا، كلاس، 1991 وفيرتوفك، 1992، بالنسبة إلى ترينيداد، إريكسن، 1998، للموريشــيوس، غريلو، 1998، للمقارنات)، بالعلاقة مع تقســيم العمل الاستعماري.

علامة «الهوية السوداء»

ظهرت العنصرية العلمية أواخر القرن الثامن عشـــر، بدرجة كبيرة كاســتجابة لنداءات إلغاء العبودية (بانتـــون، 1987، تودوروف، 1989، ويد، 2002). على الرغم من أن معظم العلماء تخلوا عن مفهوم العنصر منذ العشـــرينيات، تســـتمر المفهومـــات الثقافية للعنصر فـــي الوجود فـــي التصنيفات الشـــعبية. فـــي العديد من المجتمعات لاتزال ســـمات الشخصية والتمايزات الثقافية تعزى إلى الناس على أساس «العنصر»، وبهذه الطريقة يتداخل «العنصـــر» مع، وأحيانا يصبح، فئة عرقية. قد يؤدي المظهر الفسـيولوجي للشخص في هذا النوع من المجتمعات دوره كطريقـــة مختزلة مألوفة لإعلام أعضاء آخرين فـــي المجتمع عن «نوع الشـــخص». مثل هذه الفئـــات المتكونة، والتقييمـــات والقوالب المرافقة لها، هي من عمل التاريخ الاستعماري والتقسيم المحدد للعمل وللسلطة السياســـية، إنها ليســـت أكثر طبيعية من التمايزات العرقية التي تباين الفنلنديين عن السويديين.

ينتمي العبيد الأفارقة ممن نقلوا إلى العالم الجديد وإلى جزر الاستزراع في المحيط الهندي منذ بداية القرن الســادس عشــر فما فوق إلى العديد مـــن الجماعات المختلفة ممـــن تكلموا بلغات غير واضحـــة، وكانت لديهم أنســـاق قرابية مختلفة وما إلى ذلك. في ظل ظروف اقتصادية وسياسية مختلفـــة قد يكونون أعادوا إنتـــاج تمايزاتهم بعد الهجـــرة، أو قد يكونون اندمجوا في جماعات جديدة أخرى من تلك التي كانوا شـــكلوها بالواقع. كما حدث، فقد قدمت مقاييس صارمة من أجل منع العبيد من الاحتفاظ بشـــكل من أشـــكال هوية الجماعة. انشـــطرت العوائل وأجبر الأشخاص الذين تكلموا لغات مختلفة أن يعيشـــوا ويعملـــوا معا. نتيجة ذلك، ظهرت التشريعات الصارمة التي تقسم الناس إلى فئات مهنية، وظهرت أنواع من التبعيات السياســـية التي تقوم على اللون. أصبحت الفئات العرقية المميزة التي تقوم على اللون أكثر بروزا من مكان الأصل أو لغة الأســـلاف. كعبيد، وفيمـــا بعد كطبقة عاملـــة متدنية الأجر، تم وصمهم بصـــورة جمعية من قبل الحكام. بفضل معاملتهم المتماثلة، اشـــتركوا كذلك بمصالح سياسية

للترويج لحقوقهم، وفيما بعد، منافسة وجهات نظر العالم القائد الممثلة من قبل الجماعات الاستعمارية أو الجماعات الأمريكية البيضاء القائدة. في الكاريبي، الولايات المتحدة، والمحيط الهندي، تطورت فئة عرقية «سوداء» إذن، وهي أحيانا مندمجة سياسيا.

في ظل ظروف اقتصادية وسياســية مختلفة فإن هوية عرقية كهذه لا يمكن أن تكون قابلة للبقاء: إنه من غير المفهوم أن يعتبر الشعوب من أصول الولوف، الآبو، والشــانتي أنفسهم أعضاء لنفس الجماعة. بكلمات أخرى، أدت العبوديــة إلى إعادة تكوين عرقية الهويات الأفريقية، بينما شــجعت حركات التحرر وبالتالي التطور، لاسيما حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة والاستقلال في المســتعمرات، وشجعت على إعادة تكوين العرقية لســليلي العبيد، مما أدى إلى تشــكيل الهويات العرقية السوداء التي تقوم على مفهومات الأصل (في أفريقيا بحد ذاتها)، الممارسات الاجتماعية، و/ أو ســمات أخرى ينظر إليها كما لو كانت جوهرية (كولنز، 2004). حقيقة أنهم معرفون من قبل الجماعات البيضاء القائدة كســود أســهمت كذلك بتماسكهم الداخلي.

الهوية العرقية «السوداء» نسبية وفقا للسياق الاجتماعي. في الكاريبي، ترســم التمايزات على نحو تقليدي - وتكــون ذات صلة اجتماعيا - بين الســود والســمر. تاريخيا، كان ولايزال السمر جماعة ذات امتياز. كونهم في الأصل أبناء غير شــرعيين للمستوطنين البيض والنساء المستعبدات، نادرا ما ســمح لأولئك في فئة الـ «ميولاتــوس» بالميراث من آبائهم ولكن، في المقابل، غالبا ما كانوا أحرارا ومتعلمين. حتى هذا اليوم، يقترن السمر بالمهــن التحرريــة في هذه المجتمعــات، في جامايكا، «الأســمر» مرادف تقريبا لـ «الطبقة الوســطى». فــي الولايات المتحدة، على الضد من ذلك، اختفت فئة الميولاتو خلال القرن التاســع عشــر. اليــوم، يصنف أي فرد لديــه أدنى قدر من ســمات الأصول الأفريقية كـ «أســود» (مبدأ القطرة الواحدة). لذلك عندما جاء أســتاذ أمريكي مشهور في تاريخ السود إلى ترينيــداد العــام 1989 لإلقاء محاضرة إحياء للذكرى المائة والخمســين لمحو العبودية، جفل الجمهور الترينيدادي لاكتشافه أن الرجل كان «تقريبا

أبيض». في الولايات المتحدة، بالطبع، لم يكن لديه خيار ســوى أن يعرف نفســه كأسود، لأنه معطى مكان ثابت في النسق الثنائي الأسود/ الأبيض للولايات المتحدة الأمريكية.

الهنود في العوالم الجديدة

مــع وصول العمــال الهنود بعقود اســتخدام في بعض المســتعمرات الزراعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تطور نوع جديد من التعقيد العرقي. أولا، من الممتع ملاحظة أن أســس تطور الهوية العرقية الهندية (الشــرقية) كانت مختلفة عن تلك التي للسود. برغم أن وضعهم الاقتصادي والسياســي لــم يكن أفضل من العبيــد (تنكر، 1974)، كان الهنود أحرارا بتشكيل مجتمعاتهم المحلية بعد الهجرة. نتيجة ذلك، تمت المحافظة على ممارســات ثقافية وأشــكال اجتماعية مهمة في عوالمهم الجديــدة. في مبالغة إلى حــد ما، وصف الكاتب الهنــدي الترينيدادي في. أس. نيبول (1969) ترينيداد الريفية بأنها نســخة مستنســخة من بهار الريفية (ولاية في شــمال الهند). في بعض هذه المجتمعات، لاسيما الموريشــيوس، اســتمرت الطائفة بتأدية دور مهم في الحياة الاجتماعية والسياســية. إلى حد ما أعيد إنتاج أو تشــكيل الأقسام الفرعية اللغوية والثقافية والتي كانت ذات صلة في الهند، لاســيما التقســيم بين المسلم الهنــدي وبين ناطقي اللغــات الهندو أوروبية (مثــل الهندية) والناطقين باللغات الدرافيدية (مثل التاميل). يســتمر التمايز الأخير ليكون ذا صلة اجتماعيا في الموريشيوس، ولكن ليس في ترينيداد وغايانا.

هنــاك توضيحــان تكميليان لهذا. فــي الموريشــيوس، على عكس مجتمعات أخرى اســتقبلت عمالا هنودا بعقود اســتخدام، وصل عدد معين مــن التاميل كتجار أحرار خلال فترة العبودية. لذلك كانت هناك نخبة من التاميل قبل عقود الاستخدام. ثانيا، كان التاميل بأعداد كبيرة بما فيه الكفاية في الموريشيوس لتشكيل شبكات عمل تقوم على القرابة والهوية العرقية المشــتركة، وللسبب ذاته كانوا قادرين على أن يتزاوجوا فيما بينهم.

في عدد من المجتمعات التي استقبلت أعدادا كبيرة من الهنود، استجاب السود بتقوية هويتهم وحدودهم العرقية. لقد طوروا قوالب للهنود كمتخلفين، غير متعلمين ووثنيين، وبالنتيجة بدأ العديد من السود بتجسيد ثقافتهم والإفراط في إيصالها باعتبارها أكثر تطورا، أكثر حداثة، وأحيانا «متأوربة» أكثر من تلك التي للهنود، الذين كانوا آنذاك في قاع التراتب الاجتماعي. هذا النوع من الديناميكية شائع في الأنساق الثنائية التراتبية. الجماعة عديمة القوة تكون أقل ميلا لإيصال فكرة تميزها، ولكن عندما تكون الجماعة نفسها في مكانة متفوقة، فإن أعضاءها سيفرطون في إيصال فكرة تميزهم. غالبا ما يكون هذا التحول موضعيا. يقال إن الطبقة الوسطى الملونة لترينيداد القرن التاسع عشر (بريرتون، 1979)، مالت إلى أن تكون معادية للعنصرية صعودا (في مواجهة البيض) وعنصرية نزولا (في مواجهة السود).

من أجل فهم الظهور التاريخي لتشكيل عرقي معين، رأينا على نحو متكرر أنه من المضلل البدء من افتراض «الخواص البدائية الأصلية» للجماعات أو الفئات. يظهر تشكيل الفئات المختلفة لـ «الهنود» في الموريشيوس وترينيداد، على التعاقب، هذا بوضوح. لا تختلف الأقسام الفرعية العرقية ضمن فئة «الهندي» في هذين المجتمعين فقط، ولكن كذلك أيضا الفرضيات القالبية حول «الثقافة الهندية». الهنود في الموريشيوس، حيث هم الأكثرية المهيمنة على بيروقراطية الدولة، غالبا ما يتذمرون من أنهم سياسيون جيدون ولكنهم «يملكون القليل من الموهبة في مجال الأعمال». في ترينيداد، لدى الهنود حصة أصغر في بيروقراطية الدولة وانخرط العديد منهم في مجال الأعمال. هنا، القالب الشائع للذات هو العكس تماما في هذا المجال.

عندما نحاول أن نفهم كيف ولماذا ظهرت أشكال معينة للتنظيم العرقي في مجتمعات مختلفة، يجب علينا ألا نسأل إذن «ما الذي يشبهه هؤلاء الرجال حقيقة؟»، وإنما بدلا من ذلك «كيف تطورت صيرورة الهوية العرقية في أوضاع سياسية واقتصادية معينة، وما الأغراض التي تخدمها؟»، من هذا المنظور، العرقية كما يمكن أن يتم التعرف عليها في المجتمعات

الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ذات النمط الرأسمالي في الإنتاج يجب أن تكـون مختلفة بالضرورة عن أنواع الصيرورات الفئوية التي وجدت في الأزمنة ما قبل الاستعمارية. الأهداف التي يسعى الأفراد إلى تحقيقها مختلفة، الوسائل التي يستخدمونها لتحقيقها مختلفة، والنسق الاجتماعي الشمولي مختلف. يشير هذا الوصف الموجز لمجتمعات الاستزراع كذلك إلى أن العرقية يمكن أن تدرس من كلا الجانبين كظاهرة ابتكرت من خلال ظروف اقتصادية وسياسية، وكرد فعل لمثل هذه الظروف. سأنظر الآن في بعض الجوانب التاريخية الأخرى للأصول العرقية في سياقات التغير الاجتماعي والثقافي.

صيرورات إعادة البعث العرقي: من الناس إلى الناس

تبعا لتوحد ما يسمى بالشعوب التقليدية في الدول القومية الحديثة، تندمج العوالم الرمزية في العديد من الجوانب. يصبح الناس أكثر تماثلا فيما يتعلق بممارساتهم وتمثلاتهم، تصبح الشرائح المتزايدة لقدراتهم التي تم تعلمها من أجل الاتصال، بناهم المرجعية التي يأخذونها كمسلمات - ببساطة ثقافتهم - تصبح مشتركة. في ظل هذه الظروف، الناس أكثر عرضة ليتأملوا ويموضعوا طريقتهم في الحياة كثقافة أو كتقليد، وبهذه الطريقة فإنهم قد يصبحون شعبا بمعنى تجريدي لفكرة المجتمع المحلي وتاريخا مفترضا ومشتركا. أخذت هذه العملية مكانها فيما بين الترينيداديين من أصل هندي منذ الخمسينيات، ولكن تحديدا منذ النمو الاقتصادي الذي اقترن بالازدهار النفطي للسبعينيات (فيرتوفيك، 1991، 1992). في السابق، كان الـ «هنود الشرقيون» أو الترينيداديون الهنود متشرذمين سياسيا وكان لديهم هوية مشتركة غير متطورة. كانوا قرويين يعيشون على الأرض، مع جماعتهم القرابية الممتدة وباعتبار قريتهم البؤرة الأكثر أهمية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي. في سنوات لاحقة، وحد التعليم وانتشار الإعلام الجماهيري والحراك الاجتماعي في الوقت نفسه جماهير الترينيداديين في نسق اجتماعي على نطاق أوسع من قبل، وزاد معرفتهم بالعالم الخارجي. أصبحوا مهتمين على نحو واع بتغلغل «ثقافتهم»

وشكلوا تنظيمات استهدفت متابعة مصالحهم الثقافية والسياسية. على الرغم من أن أكثرية الترينيداديين الهنود لم يعودوا يتكلمون اللغة الهندية، فقد كانوا ميالين نحو الهند في بحثهم عن الجذور والـ «ثقافة الأصيلة». بدأ العديد من هنود الطبقة الوسطى في الترينيداد، في الثمانينيات، بإقران أنفسهم مع الحركة الجذابة هندو ساي بابا، التي ساعدتهم على أن يروا تاريخهم نابعا من ثقافة تبعث على الشعور بالكرامة والنزاهة (كلاس، 1991). سهل انتشار الإنترنت في التسعينيات أكثر، من توحد الترينيداديين الهنود في عالم أوسع للهندوس المنتشرين في أصقاع الدنيا (مللر وسالتير، 2000).

كان معظم الهنود الذين وصلوا الترينيداد كعمال بعقود استخدام في النصف الثاني للقرن التاسع عشر من الطائفة الريفية الدنيا. لكن الثقافة التي يسعى أحفادهم إلى «إعادة ابتكارها» هي براهيمية الطابع. كان أسلافهم في البهار وأتار براديش قرويين بلا تنظيم جمعي ولا هوية اجتماعية كـ «هنود». بكلمات أخرى، تحولت عملية إعادة البعث لثقافة السلف نصف المنسية إلى شيء ما جديد نوعيا - حتى وإن تم تقديمه على أنه قديم منذ الأزل. مفهوم الهندي، كما يستخدم في الترينيداد، هو منتج ترينيدادي، أو بدلا من ذلك، هوية حديثة صممت من مادة تقليدية.

كان من الشائع في السابق أن ينظر إلى العرقية المعاصرة و«القبلية» في أفريقيا وأماكن أخرى كأنها من بقايا الماضي أو كشكل لعملية إعادة البعث، بمعنى إعادة ظهور الهويات وأشكال التنظيم التي وجدت بالسابق، والتي كانت على شفا الاختفاء. أظهرت البحوث التي أجريت أخيرا أن وجهة النظر هذه، بينما تتطابق مع الأيديولوجيات العرقية نفسها (والتي هي بدائية من حيث إنها تشدد على الاستمرارية مع الماضي من أجل وحدة الجماعة العرقية)، تميل إلى أن تكون مضللة. جوانب مهمة لـ «حركات إعادة البعث» هذه هي جديدة بالكامل، على الرغم من أنها تتصور نفسها كأنها قديمة وتمجد ما يفترض أن يكون حرفا أو طقوسا أو ممارسات ثقافية أخرى قديمة. المثل التالي سيوضح هذه النقطة.

الحركة الاستعمارية والهجرة

إن قيام مجتمعات الاستزراع وتجارة العبيد هو من المظاهر المعروفة بصورة جيدة جدا للحركة الاستعمارية. الأقل دراسة إلى حد ما هي عملية الهياج الاجتماعي التي أخذت مكانها في أجزاء كبيرة من أفريقيا في مرحلة لاحقة للاستعمار، والتي نتجت عن قيام إدارة الدولة المركزية ونظام الإنتاج الرأسمالي. وحدت الدولة جماعات مختلفة في أنساق اجتماعية ذات مدى غير مسبوق. في العديد من الحالات، كان لهذه الوحدة تأثير سطحي فقط على الحياة اليومية للناس.

في بدايات القرن الحادي والعشرين، لايزال العديد من الأفارقة متوحدين لأغراض عملية اجتماعيا وثقافيا على مستوى القرية. في العديد من الحالات الأخرى، على الرغم من ذلك، قدمت الرأسمالية والدولة عوامل تغيير منظمة جديدة كانت لها نتائج جوهرية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي وطرق حياة الأفراد. جادل العديد من العلماء (على سبيل المثال أي. كوهين، 1969، بيل، 1989، وورسلي، 1984) أن صيرورة الهوية العرقية والحدود قد خلقت بفضل هذه العمليات، وجدت التمايزات الفئوية قبل الحركة الاستعمارية والرأسمالية بالتأكيد، ولكن ربما «الجيب الذي ينتمون إليه هو جزء من كساء ذي قصة مختلفة على وجه العموم» (فاردون، 1987: 178). على نحو ملحوظ، مثل هذه الصيرورة الفئوية شرائحية، سلسة، وأقل تأسيسا مما هي عليه الحال مع التمايزات العرقية الحديثة.

بالبناء بكثافة على المواد التاريخية والعمل الحقلي، حلل جي أوبراين (1986) ظهور صيرورات الفئوية العرقية والجماعات في منطقة الجزيرة شرق وسط السودان. كانت المنطقة مفتوحة لإنتاج القطن المزروع بالسقي في العام 1925، وتطلب الأمر تعبئة أعداد كبيرة من العمال الموسميين خلال موسم الذروة. أدمجت الجماعات المتنوعة أو «القبائل» التي عبأت مثل هؤلاء العمال في نظام رأسمالي للإنتاج بطرق مختلفة بسبب الاختلافات في التنظيم الاجتماعي. مع ذلك، يجادل أوبراين، فإن الصيرورات العرقية الجديدة لم تظهر من الاختلافات الثقافية، بل بدلا من ذلك من التنوعات في شكل الإدماج في النظام الرأسمالي. مثالان يوضحان هذا.

تمت تعبئة الناس من مختلف الجماعات من أفريقيا الغربية كعمال قطن. كانوا كلهم مسلمين، واستطاع معظمهم التحدث بلغة الهوسا (*)، ولكن في جوانب أخرى كانوا يعتبرون أنفسهم متمايزين ثقافيا. اعتاد هؤلاء المهاجرون العمل بأجر وتكيفوا بسهولة مع ظروف الجزيرة، واستخدمهم البريطانيون في الأغلب ليحلوا محل السكان المحليين ممن لم يوفوا بالتزاماتهم. محليا، عرف المستوطنون بمصطلح ذي صفة عمومية «فيلاتا»، والذي أخذ في الأساس معنى انتقاصيا، مع دلالات بـ «العمل بمثابرة والخنوع». استجاب المستوطنون من خلال عملية «إعادة الاصطفاف الثقافي». بدأوا، بصورة جمعية، بالتأكيد على تمايزهم مقابل السكان المحليين، محولين تميزهم إلى فضيلة، وأصبحوا مسلمين متشددين مقابل المسلمين الأقل ورعا من الفئات الأخرى. تدريجيا، بدأوا باستخدام مصطلح «تاكاري» لأنفسهم، والذي هو مصطلح محترم بالنسبة إلى الحجاج القادمين من غرب أفريقيا. استنتاجا، يجد أوبراين أنه «جزئيا بتكيف دفاعي مع ظروف التمييز والتكتل من قبل الآخرين، فإن هذه الجماعات الثقافية المتنوعة بنت على قواسم مشتركة لإرثهم في الماضي وظروفهم المعاصرة ليشكلوا إلى حد ما هوية عرقية متماسكة» (1986: 903).

عملية مختلفة للإدماج العرقي في المنطقة نفسها تخص الناس الذين يعرفون اليوم باسم «الجوامع». إنهم يتكلمون العربية، مسلمون ويدعون أن لهم أصولا عربية. كانت لديهم سمعة بأن لديهم مصداقية وبأنهم عمال مثابرون مطلوبون في حدود الجزيرة، وبخاصة منذ الخمسينيات. أصبحت منطقة استقرارهم الموقع الرئيس للتعبئة لأراضي زراعة القطن. بدأ العديد من قاصدي العمل ممن لم يكونوا من الجوامع بالسكن قريبا من منطقة الجوامع لتسهيل عملية الوصول إلى سوق العمل. عمل بعضهم كمساهم لمصلحة الجوامع خارج موسم جني القطن، ومن ثم كانوا قد توحدوا تدريجيا في النظام الاجتماعي للجوامع. خلال العمل الحقلي في العام 1977، وجد أوبراين أن العديد من العوائل من غير الأصول الجوامعية كانوا على وشك أن يستوعبوا. البعض، ممن ثبت أنه كان من الـ «فيلاتا»، كانوا يعرفون

(*) لغة الهوسا (Hausa): هي إحدى اللغات التواصلية الأفرو - آسيوية -[المحررة].

كأنهم من الجوامع، فيما الآخرون، في مراحل مبكرة للاستيعاب، كان قد نظر إليهم على أنهم عمال جيدون «مثل الجوامع تماما».

تظهر هذه التحليلات للعمليات المختلفة للإدماج العرقي أن تشكيل الهويات العرقية في الجزيرة يتحقق من خلال التقاطع التفصيلي للخواص المحلية القائمة وتقديم النظام الرأسمالي للإنتاج. بتعميم أكثر، يستنتج أوبراين أن «العرقية كما جوبهت في العالم الثالث المعاصر... كانت قد تكونت من خلال ذات العمليات العالمية التاريخية التي أنتجت العالم الرأسمالي الحديث، العمل لقاء أجر، والبناء الطبقي» (1986: 905). العرقية المعاصرة، أو «القبلية»، ليست، بكلمات أخرى، من بقايا الماضي، بل نتاج عمليات التحديث التي قادت إلى الحاضر. دعمت هذه النقطة أكثر من خلال النظرة إلى دلالات العرقية في أفريقيا المعاصرة.

قوة التسميات

غالبا ما لوحظ أن العديد من «القبائل» التي كتب عنها الأنثروبولوجيون لم يكن لها وجود خارج عقل الإثنوغرافي (*) المعني (كوبر، 2005، ساوثهول، 1976). الولاء التجريدي وصيرورة الهوية مع وحدات مثل «النوير» أو «الدنكا» كانت في العديد من الحالات غير مطروقة بالنسبة إلى الأشخاص المعنيين أنفسهم، ممن كانت أغراضهم الرئيسة للتنظيم هي القرابة والمحلية. في العديد من الحالات، حتى الأسماء الواقعية للقبائل كانت ببساطة علامات استخدمت من قبل الحكومة الاستعمارية، ونادرا ما استخدمت أو لم تستخدم على الإطلاق من جانب «القبليين» أنفسهم. وعليه، الـ «يوروبا»، قبيلة نيجيرية رئيسية أو جماعة عرقية اليوم، هي ظاهرة من القرن العشرين. العلامات الفئوية عديمة المغزى هي على الأرجح غير مهمة، وفي الزمن ما قبل الاستعماري نظمت العديد من الجماعات سياسيا على امتداد خطوط القرابة والولاءات الشخصية ولم تتطلب في العادة علامات فئوية ذات مدى أوسع. يرى إبستاين هذا عندما يكتب، مشيرا إلى قضية حزام النحاس، أن «مصطلح القبيلة» لم يحمل

(*) عالم الأنثروبولوجيا الوصفية.

المعنى نفسـه في المدن كما فعل في المناطق الريفية، «القبلية» في النسيج الحضري والريفي تتصلان بظواهر ذات نظم مختلفة تماما» (1978: 10). يعنـي هذا أنه على الرغم مـن وجود العرقية في الأزمنة ما قبل العنصرية في أفريقيا الجنوبية، فقد أخذت شكلا مختلفا جدا عن ذلك الذي تأخذه اليـوم. يبدو أن المجتمعات الحديثة المعاصرة تقتضي ضمنا عمليات للهوية وإدامة الحدود مما هو مستشعر به أكثر، ومصمم بطريقة واعية ذاتيا، عما كانت عليه الحال في أنواع أخرى للمجتمعات.

في نقد لأكثر الاستخدامات عمومية لمصطلح «العرقية»، يبين ريتشارد فاردون (1987) في تناوله لتطور عرقية التشامبا أن الصيرورات الفئوية العرقيـة اليـوم يمكـن أن يكون لها سـوابق تاريخية مختلفـة تماما في وظيفيتها الاجتماعية.

في الوقت الحاضر يعتبر التشامبا، ويعتبرون أنفسهم، شعبا أو جماعة عرقيـة. يصل عددهم إلـى نحو ربع المليون ويعيشـون على كلا الجانبين لحدود نيجيريا والكاميرون. يتكلم التشـامبا الغربيون والشـرقيون لغتين مختلفتين، والتي قد تعود إلى طبقات مختلفة، بينما تشامبا الوسط «كانوا قد تشـكلوا من خلال التحام متكلمي اللغتين» (فـاردون، 1987: 179). يبدو احتمالا أن المزج بين الجماعات، مستتبعا بتشكيل مشيخات التشامبا في القرن التاسع عشر، يفسر التوزيعات الحالية لشعوب التشامبا.

حتى اليوم، فإن فئات مختلفة للتشامبا، وأعضاء من الفئات نفسها في مواقع مختلفة، يسـتخدمون أربعة مصطلحات مختلفة للصيرورة الذاتية للهويـة التي تميزهم عن الفئات المختلفة للآخرين، في كلا الجانبين خارج «جماعة التشـامبا» وداخلها. تشـتق كلمة تشامبا نفسـها من إحدى هذه الصيرورات الفئوية الأربع، سـاما أو سـامبا، وكوسـم هوية «أصبحت... مطلقة فقط بعد إقامة الدولة الاستعمارية ومن ثم الدولة القومية» (فاردون، 1987: 181). أضف إلى ذلك، كانت هناك تمايزات مهمة بالسـابق تقوم على التضادات بين أقسـام منظمة على أساس المشيخة وأخرى تقوم على أسـاس الكهانة في المجتمعات المحلية، إضافة إلى التمايزات الموجودة في كل مكان على أساس الفخذ العشائري.

استنتاج فاردون هو أن «التشـــامبا لم يوجدوا في القرن التاسع عشر، ليس فقط بســـبب أن (مصطلح) التشامبا يصف الناس ذوي أصول، لغات وثقافـــات متنوعة... وإنما بســـبب أن الوحدات العرقية التي لديها شـــكل عرقية التشامبا الحديثة هي مخترعات حديثة» (1987: 182).

نقطة ذات صلـــة إنما أكثر عمومية تخص الظهـــور التاريخي للعلامة العرقيـــة تم تثبيتها بقوة في مقالة قصيـــرة لإدون آردينير «اللغة، العرقية والســـكان» (1989أ (1979)). بهذا الشرح الناري والمكثف، يجعل آردينير أولا مغـــزى العلامات العرقية المعاصرة والاســـتعمارية نســـبيا من خلال إظهـــار أنها تتطابـــق على نحو نادر مع الهويات ما قبل الاســـتعمارية. من ثـــم فإنه يجادل بأنها تعمل بطريقة تكرارية، مـــن حيث إن العلامات التي اســـتخدمت من قبل الاستعماريين، المبشـــرين الدينيين والعلماء الأجانب تمت إعادتها إلى وخصصت من قبل الناس موضوع السؤال. أخيرا، يفصل آردينير العرقية عن الديموغرافيا من خلال إظهار أنه لا وجود لاستمرارية بيولوجيـــة فيما بين حملة العلامة العرقية المعينة. ويجادل أن الفئة اللغوية والعرقية لـــ «الكول»، «قد تملأ وفقا لمعايير مختلفـــة في أوقات مختلفة» (آردينيـــر، 1989أ (1972): 69) - بكلمات أخرى، الناس الذين صنفوا كـ «كول» تمت تعبئتهم من جماعات أخرى وفقا لمبادئ متنوعة.

النقاط النظرية لآردينير فيما يتعلق بالعلاماتية العرقية هي كما يلي:

1 - التصنيف العرقي انعكاس للصيرورة الذاتية للهوية.

2 - النزعات لإطلاق التسميات تدخل في هذا على نحو قريب، وبالتالي لديها أكثر من مجرد اهتمام لغوي خالص.

3 - عمليـــة التعـــرف من قبل الآخرين هـــي ســـمة مهمة في تأســـيس الصيرورة الذاتية للهوية.

4 - الفضاء المصفوفاتي الـــذي تظهر فيه الصيرورة الذاتية للهوية هو ذو أهمية تجاوزية.

5. تأثير التصنيف الأجنبي، «العلمي» أو الشعبي، هو أبعد من أن يكون حياديا في تأسيس مثل هذا الفضاء. (1989أ [1972]: 68)

فاردون، ســـاوثهول وآردينير كلهم مهتمون بدراسة دلالات العرقية، مع تقديم واســـتخدام الأسماء في التجســـيد المفاهيمي النظري للجماعات. الفرضية المشـــتركة هي أن الجماعات تميل إلى أن تكون سلسة وشرائحية

بالخواص وأن الحدود بينها ضبابية، غامضة، وظرفية. قد يكون لتأسيس علامات واضحة لفئات كبيرة للناس تأثير تجسيدي نظريا، إنما كذلك اجتماعيا على الجماعات، حيث تصبح أسماء رسمية ويبدأ أعضاؤهم باستخدامها في صيرورة التعرف الذاتي للهوية. كما سنرى في الفصل التالي، فإن الصيرورات ذاتها تعمل في الحركات القومية.

الفعل المجرد لإطلاق الأسماء على تكتل أصغر أو أكبر لعشائر، قرى أو أفخاذ باستخدام علامة جمعية لا يكفي بالطبع لتحويل الجماعات المتمايزة والسلسة إلى فئات عرقية. يربط فاردون ظهور العرقية التشامبية بتطور إدارة الدولة المركزية (الاستعمارية)، لكنه يلاحظ كذلك أن كتابا آخرين «أعطوا أهمية بالغة للظروف الاقتصادية المقترنة بانتشار التنظيم الرأسمالي للعمل والتسويق». إنه يعزو هذا الاختلاف إلى التنوعات بين المجتمعات: تتعامل مادته مع منطقة دون مستوى التطور اقتصاديا لغرب أفريقيا، فيما يشدد على عوامل اقتصادية تظهر في التحليلات لجنوب أفريقيا» (فاردون، 1987: 178).

الدراسات للتغيرات في دلالات العرقية هي إذن تكميلية بالنسبة إلى دراسات العمليات الأكثر عمومية للتغير الاجتماعي والثقافي مثل تلك التي نوقشت ابتداء في هذا الفصل. ينبغي ألا يساء تقدير أهميتها. هناك قوة في إطلاق التسمية، وعلى نحو مفصل، هناك قوة سياسية موروثة في القدرة لجعل نسق التصنيف الاجتماعي ذا صلة. كما يلاحظ غريللو (1998: 100)، في زمن الاستعمار، كان السكان الخاضعون مدمجين «في جماعات قليلة، واسعة، ومنظمة مراتبيا». قد تبقى أحيانا العلامات المعطاة للناس كأدوات للهيمنة حتى بعد تحول ظروف الهيمنة، مبتكرة شبكة تصنيفية تراتبية في الأغلب بدلالات معينة لـ «العنصر»، «الخاصية» وما إلى ذلك، لتشكل مرة أخرى الأساس للسياسات العرقية والقوالب المعاصرة.

التعليم الحديث والهوية العرقية

يمكن للتكنولوجيا أن تكون جوهرية بتوليد الفرص والقيود للثقافة والتنظيم الاجتماعي. من المحتمل أن تكون معظم المجتمعات المعقدة والكبيرة التي نعرفها أقل توحدا بصورة مؤثرة من دون تكنولوجيا الاتصال

المؤثر. التعليم الجماهيري، الذي يستلزم نشر الكتب والنصوص الأخرى التي تصف وتجسد التاريخ والثقافة، تؤدي دورا مهما في هذا المجال.

الأنظمة التعليمية الموحدة التي تغطي مناطق كبيرة بدرجة عظيمة تسهل تطوير صيرورة التعرف المجردة بفئة الناس الذين لن يقابلهم الفرد على الإطلاق - ممن هم ليسوا بمعارف، ولا أصهار ولا جيران (على سبيل المثال «التشامبا» أو «الكول»). إنها تمكن عددا كبيرا من الناس أن يتعلموا، وفي الوقت نفسه، أي جماعة عرقية ينتمون إليها وما هي الخصائص الثقافية لتلك الجماعة. يمكن للتعليم الجماهيري الموحد أن يكون بالتالي ماكينة قوية جدا لخلق عمليات التعريف المجردة. يمكن التعليم الناس من أن يبتكروا نسخا «مخولة» لتاريخهم، وفي نظرة المكانة «الموضوعية» والروايات المكتوبة للتاريخ في معظم المجتمعات المتعلمة (انظر ليفي شتراوس، 1962: الفصل التاسع، لتصوير التاريخ كأسطورة)، يصبح التلاعب، الانتقاء أو إعادة تفسير التاريخ لأغراض سياسية أو أغراض أخرى فعالية مهمة في ابتكار وإعادة ابتكار الولاءات العرقية.

بهذه الطريقة، يمكن للتعليم الجماهيري أن يكون أداة مساعدة فعالة في تأسيس التجسيدات القياسية للثقافة، والتي هي جوهرية في شرعنة الهويات العرقية. الروايات المنتجة جماهيريا لـ «شعبنا» أو «ثقافتنا» تعد أدوات مهمة في تصميم الهوية العرقية مع استمرارية ثقافية مفترضة مع الوقت.

كما شدد ليفي شتراوس، الأميون ليسوا أقل قدرة على تشكيل التجريدات من المتعلمين، لكن أنواع التجريد المبتكرة في المجتمعات غير المتعلمة هي ذات نظام مختلف: يمكن أن توصف بـ «علم الكونكريت» (ليفي شتراوس، 1962: الفصل الأول، كذلك كوماروف وكوماروف، 1992: الفصل الثاني). بالمثل، يمكن أن يجادل بيندكت أندرسون بعد عقدين من الزمن، أن كل المجتمعات المحلية الأكبر من حجم القرية المغلقة هي متصورة على نحو تجريدي من قبل أعضائها، ولكن طراز التصور يختلف. يشير أندرسون إلى مجتمعاتنا المتصورة الحديثة، في أمم معينة، على أنها مميزة وفريدة - إلى درجة كبيرة بسبب أنها برزت في عصر «الرأسمالية المطبوعة» (أندرسون، 1991 (1983)، وكذلك غودي، 1977، انظر كذلك

الفصل الســـادس). التمايز بين نحن وهم يمكـــن أن يوجد في كل مجتمع إنســـاني، ولكن الشـــكل، الصلة والوصول إلى مثل هـــذه التمايزات يتباين بدرجة هائلة. من أجل أن نفهم أسباب هذه التباينات، فإن المعرفة التاريخية ضرورية - اللقطات الســـريعة للعمل الحقلي الأنثروبولوجي المتعارف عليه يمكن أن يعطي فهما عميقا لـــلأداء العرقي المعاصر أو التمايزات الفئوية الأخرى، ولكن ليس لظهورها.

العرقية والتاريخ والثقافة

يتجاهل عـــدد من وجهات النظـــر الأنثروبولوجية حـــول العرقية التي نوقشـــت في هذا الكتـــاب الطرق المحتملة التي قد تعطـــي فيها التفردات الثقافية صيغة للعرقية. في الحقيقة، يبدو أن العديد من الدراسات المهمة للعرقية - من إسهامات بارث (1969ب)، أبنر كوهين (1974ب) وديسبريس (1975ب) إلـــى ريكـــس وميســـون (1986)، نـــاش (1988)، فيرميولـــن وغوفيـــرس (1994)، مي وآخرون (2004) - تجادل في أنه ينبغي للثقافة والتبايـــن الثقافي على هذا النحو أن تنحصر في تحليلات العرقية. ما هي عادة بؤرة البحث إنما هـي الطريقة التي تفترض فيها الاختلافات الثقافية «الحقيقية أو المتصورة» الأهمية الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية، وقد أصبحت طريقة إجرائية قياســـية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين أن يجادلوا ضد الكونكريتية الموضوعة في غير مكانها الداخلة في تجسيدات الثقافة، ســـواء أخذت من قبل السكان الأصليين أو الأنثروبولوجيين. لقد شدد على نحو متكرر بأن الهويات العرقية، والجماعات، والاعتقادات الخاصة بالثقافة المشتركة والتاريخ هي ابتكارات - سواء كانت قد ابتكرت من خلال الظروف التاريخية، بوساطة وكالة اســـتراتيجية أو كنتائج غير مقصودة لمشروعات سياسية. قد تظهر إذن الهويات العرقية التي تقوم على افتراضات الثقافة المشـــتركة كـــ «مصادفات للتاريخ» (تعبيـــر ليش) وأكثر بقليـــل. كما جادل آردينير ببلاغة، يمكن للجماعات العرقية بصورة مريحة أن تعتبر كوحدات محـــددة ذاتيا: «تطالب العرقيات بأن ينظر إليهـــا من الداخل. ليس لديها علاقـــة ملزمة مع معيار موضوعي محدد» (1989ب (1974): 111). كما

أظهرت العديد من الدراسات، فإن التاريخ، ومن ضمنه التاريخ العرقي من النوع الذي نوقشت في الفصل الرابع، يكتب في الحاضر ويعبر عن هموم الزمن الحاضر (انظر تونكن وآخرين، 1989). وعليه فإن عمل المؤرخين، غير المتخصصين أو المهنيين، قد يقرن في النهاية بالعبارات المخبرة من قبل هذا النوع من وجهة النظر الأنثروبولوجية.

النسخة المتطرفة لهذا الجدل يمكن أن تؤدي إلى بنائية راديكالية (انظر المناقشة في نهاية الفصل الثالث). آخذين في الاعتبار أن التصنيف العرقي وتشكيلات الجماعة هي نتائج الطوارئ التاريخية، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن التاريخ الذي يوثق وجود جماعة عرقية معينة يمكن أن يكتب تقريبا بأي طريقة، بغض النظر عما حدث فعلا في الماضي، يبدو أن الواحد مجبور لأن يستنتج أن «كل شيء مباح» - إن أي هوية عرقية هي متصورة، بغض النظر عن التباين الثقافي الواقعي أو الأصول المميزة المبرهن عليها. حقيقة أن الفئات العرقية مثل التشامبا، الجوامع، والكاريبيين من أصل أفريقي قد تكونت، وفقا لهذا التفسير، ليس لديها علاقة جوهرية بأي خواص ثقافية مشتركة الممتلكة ابتداء من قبل أعضاء هذه الفئات. باختصار، قد يتوصل الواحد، مع إيرنست رونا، إلى أن الأممية (أو الهوية العرقية) تنطوي على ذكريات مشتركة، ولكنها تنطوي كذلك على قدر عظيم من التناسي المشترك (رونا، 1992 [1882]).

هذا النوع من الجدل لا غنى عنه بوضوح (وقد انتشر في كثير من الأدبيات الأنثروبولوجية الناطقة باللغة الإنجليزية حول العرقية)، ولكنه يترك أسئلة مهمة بلا إجابة. بجلاء، كان مستحيلا أن تقنع التشامبا بأنهم في الواقع من اليوروبا، أو أن تقنع الإنجليز بأنهم ينتمون إلى الفئة العرقية ذاتها التي ينتمي إليها الصينيون. في الأقل، تبدو مثل هذه الصيرورات الفئوية خاطئة جدا جدا. يبدو من الواضح، إذن، أن بناء الفئات العرقية يأخذ مكانه ضمن فضاء محدد وأن بعض التصنيفات الفئوية قد تكون قابلة للحياة بينما الأخرى لا. السؤال هو: هل يمكن لمثل هذا الفضاء أن يحدد في سياق التباين الثقافي على الإطلاق؟ الجواب، من المحتمل، أن هذا ممكن أحيانا، ولكن ليس دائما.

في سلسلة من الكتب عن القومية، يجادل أي. دي. سمث (انظر على وجه التحديد أي. دي. سمث، 1986، 1995، كذلك غويبرناو، 2004) على أن الأيديولوجيات العرقية الحديثة، لاسيما الأيديولوجيات القومية، لديها جذور ثقافية «موضوعية» متعارف عليها في عرقيات مستقرة تاريخيا. يزعم سمث أن الاستمرارية الثقافية مع الماضي والتي يشدد عليها من قبل الأيديولوجيين العرقيين والمؤرخين القوميين ليست جميعها اختراعا مزيفا ومتلاعبا بالماضي. في الواقع، هو يجادل أن هناك مثل هذه الاستمرارية مع الماضي، على الرغم من أن الأمم والحركات العرقية نفسها هي ابتكارات حديثة. في العديد من الحالات فإن من الواضح أن تاريخ الجماعة صمم كذلك ليخدم الحاجات الحاضرة، لكن هذا لا يعني أن كل شيء مباح. هناك فقط العديد جدا من النسخ المعقولة للتاريخ.

فيما يتعلق ببناء الهوية العرقية القومية في النرويج، على سبيل المثال (انظر الفصل السادس)، كان عدد الخيارات المتوافرة منتصف القرن التاسع عشر بالنسبة إلى النرويجيين الغربيين القوميين محدودا: يمكنهم أن يختاروا بصورة مؤثرة بين الهوية النرويجية الغربية، النرويجية، النرويجية الدنماركية، والاسكندنافية. كان ذلك جزئيا بسبب الظروف السياسية، ولكن كذلك بسبب حقيقة أن الناس الداخلين في هذا يمكن أن يعرفوا أنفسهم على نحو نادر كأعضاء لقومية عرقية تضم الناس الذين شعروا بأنهم لا يرتبطون بهم ثقافيا.

كان لأنثروبولوجيا القرن العشرين تحيز قوي نحو دراسة الحاضر، وفي تعاملاتهم مع الماضي مالوا إلى اعتباره ليس أكثر ولا أقل من مقيدات اليوم الحاضر للماضي. شدد بعض الأنثروبولوجيين، ومن بينهم وولف وورسلي، على الحاجة إلى فهم الماضي من أجل فهم الحاضر - وبهذا عنوا فهم ما حدث حقيقة، ليس ما يزعم مخبرو أو مؤرخو اليوم الحاضر أنه حدث. يعطي عمل أوبراين في السودان، الذي أوجزناه أعلاه، المثل على أهمية دراسة التاريخ على هذه الطريقة، وليس فقط بعقلانية اليوم الحاضر أو كجزء من تبرير أيديولوجي للقادة العرقيين المحتملين، على الرغم من أن الجانب الآخر ذو صلة بدرجة عالية جدا، ولكن لأهداف أخرى.

التاريخ والأسطورة

مجادلا بصورة واضحة ضد الدراسات العرقية التي تتجاهل التاريخ الثقافي والعوامل الثقافية عموما، يقدم جون بيل (1989، انظر كذلك بيل، 2000) تفسيرا لعرقية اليوروبا من وجهة نظر تاريخية. يوافق، مشيرا إلى عمل أبنر كوهين في إيبادان، أنه قد تكون هناك أسباب سياسية مرغمة للتعبئة العرقية. إنه يسلم كذلك، مشيرا إلى عمل ماريون مكدونالد في برتني (1989، كذلك الفصل السادس)، أن التصميم المبتكر (أو الاختراع) لـ «التاريخ العرقي» فيما بين المثقفين كان ولايزال تقنية مهمة لابتكار وعي تلك الجماعة المجردة فيما بين الجماهير الذي نعتبره هوية عرقية. مع ذلك، يقول بييل: «على الرغم من «اختراع التقليد» الذي قد تنطوي عليه كتابة التاريخ العرقي، ما لم تقم باتصال أصيل بالتجربة الواقعية للناس، مع تاريخ قد حدث فعلا، فمن المحتمل الا تكون مؤثرة» (1989 : 200، التأكيد مني). بعبارة أخرى، لا شيء يأتي من لا شيء، (انظر كذلك إريكسن، 2000، جينكنس، 2002).

جنبا إلى جنب مع الهاوسا والإيغبو، فإن اليوروبا هي واحدة من مجاميع «القبائل الهائلة» النيجيرية، بأعضاء أكثر مما يوجد من مواطنين في العديد من الدول القومية. بذلك فإنها فئة حديثة، من حيث إن الأجداد العظام لمعظم الناس ممن يعرفون أنفسهم كيوروبا لا يعرفون أنفسهم بهذه الطريقة. بكلمات أخرى، الموازي مع الأمثلة الأفريقية الأخرى التي نوقشت في هذا الفصل مبرهن عليه. بداية القرن العشرين، كان اليوروبا مماثلين مع إحدى مجاميع اليوروبا المعروفة اليوم، الأويا. مثل الجوامع للسودان، كانت هذه الفئة العرقية قد توسعت على نطاق واسع عندما أخذت جماعات أخرى هوية اليوروبا منذ عشرينيات القرن العشرين فصاعدا، بعد الهجرة، الحصاد لقاء المال، التعليم والتحول إلى ديانات العالم، مبتكرة نسقا نيجيريا واسعا للاتصالات والتبادل. من أواخر الثلاثينيات بدأ يتطور التنظيم السياسي لليوروبا، على الضد من تنظيم مماثل للإيغبو. وعليه فإن بيل في توافق مع الجدل البنائي حول الخاصية الحديثة للعرقية من خلال قبول أن الوحدات الإدارية (أقاليم ودول) أسهمت بطرق مهمة في صياغة التنظيم العرقي. مع ذلك، فهو يشدد كذلك على أن هذه كانت ولاتزال عملية ذات طريقين، وقد

تم توسـيطها بالسياسـة، حيث أدت الجماعات العرقية نفسها كذلك دورا مهما. ليست مصادفة بالتأكيد أن الأقسام الرئيسة في السياسة النيجيرية تتبع حدودا عرقية، ويصل بيل هذا بالاختلافات الثقافية وصيرورات الهوية التـي كانـت ذات صلة بالتجارب ما قبل الاسـتعمارية. من أجل توثيق هذه الصلة مع الماضي، فإنه يبني بكثافة على روايات تاريخية.

الناس الذين سيعرفون كيوروبا فيما بعد يمكن في أزمان ما قبل استعمارية أن يتعرفوا على صلتهم مع الآخرين من خلال اللغة المشـتركة و/ أو العادات المشتركة. بما أن العادات كانت إلى درجة كبيرة مشتركة مع أعضاء لجماعات أخـرى، أصبحـت اللغة في النهايـة الوعاء الأكثر أهمية بالنسـبة إلى هوية اليوروبا. كانت هذه الهوية التي تقوم على اللغة قد رمزت وانتشرت بطريقتين رئيسـيتين: من خلال العبيد المحررين من اليوروبا في الشتات (وبخاصة في سـيراليون) ومن خلال عمل البعثات التبشـيرية، التي مارست دورا محوريا فـي خلق اللغـة اليوروبية المكتوبة. كانت البعثات التبشـيرية ناجحة في هذا الجزء من نيجيريا، وخلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، جاءت هوية اليوروبا لتقترن بالمسـيحية. حتى أن باحثا محليا باسـم صاموئيل جونسون صاغ نسـخة لتاريخ اليوروبا، أتمها في العام 1899 ولكنها نشـرت في العام 1921، ادعى فيها أن اليوروبا سـليلو المسيحيين القبطيين من صعيد مصر. بهذه الطريقة، صورت الوثنية التي أخذت مكانها أخيرا كفترة فاصلة مؤسفة. بالإضافة إلى ذلك، قوت الحروب مع جماعات أخرى، لاسـيما مع الفيولاني، المشاعر بالهوية المشتركة وجعلت الحدود أكثر حدية.

المفارقة، أن إيبادان، المدينة الرئيسية لليوروبا، كانت لتصبح مدينة مسلمة بأكثرية ساحقة. على الرغم من أن التاريخ الثقافي لليوروبا كان مقترنا بقوة بالتحول المبكر إلى المسيحية، فإن الجماعة العرقية الحديثة لليوروبا منقسمة بين المسـيحية والإسـلام. زد على ذلك، يعرف اليوروبا المسلمون كـ «يوروبا حقيقيين» (الأويو)، بينما يعتبر المسيحيون كأنهم «يوروبا متبنون». بسبب هذا «الصدع» الذي يقسـم المجتمع المحلي (وبضـع فئات عرقية نيجيرية أخرى) على امتـداد خطوط دينية، فإن الدين لا يمكن أن يسـتخدم كعلامة للهوية العرقية. فيما عدا ذلك فإن هوية «قومية اليوروبا» العرقية تلك مبرهن عليها

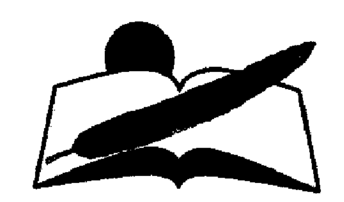
فـــي كلتا الجماعتين، على الرغم من أن الجماعتين لا تعملان دائما كشـــركة سياســـية. شرائح اليوروبا، ما إذا كانوا مسيحيين أو مسلمين، أو في تحالف مع الإيغبو أو الهادسا، تبقى يوروبا بفضيلة هويتها الثقافية.

المادة التـــي قدمت من قبل بيل هي من بقايـــا روايات فاردون وأردنير للأصـــول العرقية فـــي مناطق مجاورة، حيث يربط تطـــور الهوية العرقية المعاصـــر والتنظيم بنفس نـــوع صيرورات الحداثة التي يقتبســـها الكتاب الآخرون. مع ذلك، يختلف اســـتنتاج بيل، من حيث إنه لا يؤكد الطرق التي يقوم فيها الحاضر بتشكيل الماضي، بل على الطرق التي شكل بها الماضي الحاضر. مجـــادلا بقوة ضد «الحاضراتية» المهيمنـــة على الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يســـتهدف على وجه التعيـــين زعم أبنر كوهين من أن العرقية لا تتطلب تفســـيرا ثقافيا ولا تفســـيرا تاريخيا، لكن يمكن أن تخفض إلى سياســـة و«ظروف بنائية» معاصرة. على الضد من كوهين، يجادل بيل بأن هنـــاك حاجة إلى أخذ الروايات التاريخية بصورة جدية - كمصادر لتوثيق أحداث واقعية إلى حد ما، وكمحاولات جدية من قبل «الســـكان الأصليين» ليتوافقـــوا مع ماضيهم. ينبغي على التاريخ العرقي، من وجهة النظر هذه، ببســـاطة أن يعتبر كتقنية لتوليد حاضـــر معين، لكن يمكن أن يؤخذ كذلك بجدية على ما هو عليه كتعبير عن الاهتمام بالماضي.

هذه النقطة مهمة. سوية مع نوع التاريخ الذي يوصي به وولف، وورسلي وأوبرايـــن للتدقيـــق - تاريخ اقتصادي وسياســـي - قد تســـلط التواريخ الثقافية للشـــعوب بالتأكيد الضوء على أصـــول العرقية المعاصرة، وينبغي ألا ترى كمجرد جوانب للحاضر. هناك موضوعان رئيســـيان في الدراسة الأنثروبولوجيـــة للهويـــة والتنظيم العرقي بشـــأن كشـــف التاريخ العرقي كأيديولوجيا مصممة لإشباع الحاجات المعاصرة (التي نوقشت في الفصل الرابع)، والإشارة إلى أنه لا انسجام ضروريا بين اللااستمراريات العرقية واللااســـتمراريات لـ «الثقافة الموضوعية»، على التعاقب. يترك هذا النوع من الجدل أسئلة مهمة بلا إجابة. قد نسأل برغم ذلك، مع بيل، ما إذا كان الأنثروبولوجيون مدربين حقيقة ليســـألوا أســـئلة ذات صلة بالتاريخ الذي ينظر اليه كماض وليس كمجرد تبريرات لهموم الزمن الحاضر. يكتب بيل:

> غالبا ما عومـــل الحاضر من قبل الأنثروبولوجيين كنوع من الهضبة المؤقتة، تتزامن مع فترة عملهم الحقلي، مسكونة ببنى وفئات، لكنه أســـرع زوالا مـــن ذلك، لا يأتي أبكر مما يذهب، حقيقة ليس أكثـــر من النقطة الفاصلة بين الماضي والحاضر (1989: 213).

القضية التي يتناولها أكبر مما يمكننا الخوض فيه هنا. يميل العديد من الأنثروبولوجيين إلى الجدل ضد مزاعم في أن الهويات لديها اســـتمرارية عبر الزمن. ربما يبدو فقط أن لديها اســـتمرارية وتتألف مهمتنا التحليلية من إظهار أنها ليســـت كذلك، وأن فكـــرة أن على الناس أن يكونوا مهتمين بالماضـــي هي طفل أيديولوجي لعصـــر القومية. من وجهة النظر هذه، قد يجادل المرء أنه بينما للأشجار جذور، البشر لا يملكون ذلك، وأن أي ادعاء بأن البشر يحتاجون إلى جذور هو أيديولوجي. من الناحية الثانية، لا شك بأن الماضي يشـــكل الحاضر بطرق موضوعية وليس فقط من خلال إعادة بنـــاء الحاضر، ومنذ كتب بيل مقالته أواخـــر الثمانينيات، أخذ العديد من الأنثروبولوجيين دراســـة التاريخ بجدية أكثر مما كان شائعا في أي وقت. كطريقة لفحص هذا والأســـئلة ذات الصلة بتفاصيل أكبر، ســـنتحول إلى تحقيق أكثر قربا للقومية، وبالتالي نجلب الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية على مقربة أكثر مما فعلناه حتى الآن.



6

القومية

القومية ليست صحوة الأمم إلى الوعي الذاتي: هي اختراع الأمم حيث لم تكن موجودة.
إيرنست غيلنر (1964، 169)

ولكن هل تعرف ماذا تعني الأمة؟ يقول جون ويس.

نعم، يقول بلوم.

ما هي؟ يقول جون ويس.

الأمة؟ يقول بلوم. الأمة هي نفس الناس الذين يعيشون في المكان ذاته.

بالله عليك، إذن، يقول نيد ضاحكا، إذا كان ذلك هو الأمة فأنا أمة لأنني أعيش في المكان نفسه في السنوات الخمس الماضية.

لذلك بالطبع ضحك الجميع على بلوم، ليقول محاولا إخراج نفسه من المأزق.

«في مجتمعات حيث تكون القومية مقدمة فوق كل شيء باعتبارها أيديولوجيا غير متحيزة جامعة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة، قد تظهر العرقية والتنظيم العرقي كتهديد ضد التماسك القومي، والعدالة، والدولة»

المؤلف

أو كذلك الذين يعيشون في أماكن مختلفة.
تلك هي قضيتي، يقول جو.

جيمس جويس (1984، 329-30)

السباق إلى أمة[1]

لسنوات، ركزت الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية على العلاقات بين الجماعات والتي كانت بحجم يسمح بدراستها بالطرق الحقلية التقليدية: ملاحظة المشارك، المقابلات الشخصية، والمسوح. خطأ، كان التركيز الميداني للدراسات الأنثروبولوجية في معظمه على المجتمع المحلي. إذا ما أعطيت الدولة اعتبارا، فإنها تكون عادة جزءا من نسيج أوسع، على سبيل المثال كوكالة خارجية تؤثر في الظروف المحلية. إلى جانب ذلك، كانت الأنثروبولوجيا تقليديا متحيزة نحو دراسة «الآخرين البعيدين». كما جادلنا من قبل، فإن التحول العام في المصطلحات من «قبيلة» إلى «جماعة عرقية» تجعل ثنائية مثل الـ نحن/هم ذات علاقة نسبية، حيث إن الجماعات العرقية، على الضد من «القبائل»، توجد بجلاء فيما بين «أنفسنا» كما توجد بين «الآخرين». لآليات الحدود التي تجعل الجماعات العرقية بدرجة أو بأخرى نفس الخواص الرسمية في ضواحي لندن كما في مرتفعات غينيا الجديدة، ويمكن لتطور الهوية العرقية أن يدرس إلى درجة كبيرة بالأدوات المفاهيمية نفسها في نيوزيلندا كما في أوروبا الوسطى – على الرغم من أن السياقات الميدانية مميزة وفريدة جوهريا. اعترف بهذا اليوم في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيث تدرس أكثرية الباحثين الآن أنساقا معقدة «غير مقيدة» بدلا من مجتمعات معزولة على نحو افتراضي.

القومية موضوع حديث نسبيا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا. تركت دراسة القومية – أيديولوجيا الدولة القومية الحديثة – لعدد من السنين لعلماء العلوم السياسية، علماء علم الاجتماع والمؤرخين. الأمم والأيديولوجيات القومية هي ظواهر حديثة واسعة المدى بامتياز. مع ذلك، على الرغم من أن دراسة القومية تظهر مشاكل منهجية ذات صلة بالمدى واستحالة عزل

وحدة الدراسة، فإن هذه المشاكل تظهر حتما في العلاقة مع بؤر ميدانية كذلك. منذ بداية العمل الحقلي الحديث، أخذت التغيرات الاجتماعية مكانها في قلب البحث الأنثروبولوجي، موحدة ملايين الناس في أسواق ودول. مثلا، فإن مخبرينا مواطنون (بينما في الماضي قد يكونون خاضعين استعماريا). زد على ذلك، من المحتمل أن «المجتمعات البدائية» لم تكن على الإطلاق معزولة كما اعتقد في السابق، وأنهم كانوا ليسوا أقل «عراقة» و«أصالة» من مجتمعاتنا نحن (وولف، 1982). في الحقيقة، كما أظهر آدم كوبر (2005)، كانت فكرة المجتمع البدائي اختراعا أوروبيا ظهر في ظل ظروف تاريخية معينة.

كان بحث لويد فولرز (1974) الذي أجري في أوغندا وتركيا مغامرة مبكرة، وإن كانت مهملة بدرجة كبيرة، في الدراسة الأنثروبولوجية للدولة القومية، حيث حاول بصورة جلية أن يربط بيانات من كلا المستويين الصغير والكبير في تحليلاته (كذلك انظر غلكمان، 1961، غرونهوغ، 1974، ولعمل مؤثر لاحق، انظر سكوت، 1998). ومع ذلك، أصبحت دراسة القومية موضوعا حقيقيا ضمن الأنثروبولوجيا فقط خلال الثمانينيات.

في علم الاصطلاح الكلاسيكي للأنثروبولوجيا الاجتماعية، كان مصطلح «أمة» قد استخدم بصورة غير دقيقة ليوصف فئات كبيرة من الناس أو المجتمعات بثقافة موحدة بدرجة أو بأخرى. في كتابه المنهجي التمهيدي، يقول آي. أم. لويس (1985 : 287): «نفهم مصطلح أمة، تبعا لأفضل سلطة أنثروبولوجية باعتبارها، بالطبع، وحدة ثقافية». فيما بعد، يوضح لويس أنه لا يرى سببا للتمييز بين «القبائل»، و«الجماعات العرقية» و«الأمم»، من حيث إن الاختلاف يبدو أنه اختلاف في الحجم، وليس اختلافا في التكوين البنائي أو الأداء الوظيفي. بمقارنة جماعات لبضعة ملايين مع شرائح أصغر، يتساءل: «هل تختلف الشرائح الأصغر بشكل ملحوظ؟ جوابي أنها لا تختلف: فهي ببساطة ليست سوى وحدات أصغر من النوع نفسه...» (لويس، 1985 : 358).

في هذا الفصل، سأجادل أنه قد يستحق الجهد حقيقة أن نميز الأمم عن الفئات العرقية، بدرجة كبيرة بسبب علاقتها بالدولة الحديثة.

سـيظهر كذلك أن وجهة النظر الأنثروبولوجية جوهرية من أجل فهم كامل للقومية. يمكن للتركيز التحليلي والميداني على القومية أن يكون منورا في البحث عن التحديث والتغير الاجتماعي، كما سيكون ذا صلة بدرجة عالية بالنسـبة إلى الحقول الأوسـع للأنثروبولوجيا السياسية ودراسة صيرورة الهوية الاجتماعية.

ما هي القومية؟

يبدأ إيرنسـت غيلنر كتابه المؤثر بدرجة عالية حول القومية من خلال تعريف المفهوم بهذه الطريقة:

> القومية أساسـا مبدأ سياسـي، والذي يقـول إن على الوحدتين السياسية والقومية أن تتواءمان.
>
> القوميـة كعاطفة، أو كحركة، يمكن أن تعرف بأحسـن الأحـوال في سـياق هذا المبـدأ. العاطفة القومية شـعور بالغضـب يثار من خلال انتهاك المبدأ، أو شـعور بالقناعة يثار من خلال تحقيقـه. الحركة القومية تصبح واقعية من خلال عاطفة من هذا النوع (غيلنر، 1983: 1، انظر كذلك غيلنر، 1978: 134).

فيما يبدو هذا التعريف من الوهلة الأولى واضحا ومباشرا، فإنه يصبح فـي النهاية دائريا. فما هـي «الوحـدة القومية»؟ يمضي غيلنر ليوضح أنه يراهـا كرديف للجماعة القوميـة – أو في الأقل جماعة عرقية مما يزعم القوميون وجودها: «بإيجاز، القومية نظرية للشـرعنة السياسـية، والتي تتطلب ألا تتقاطع الحدود العرقية عبر الحدود السياسية» (غيلنر، 1983: 1، انظـر كذلك غيلنر، 1997). بكلمات أخـرى، القومية، بالطريقة التي اسـتخدم فيها غيلنر المصطلح وعلماء اجتماعيون آخرون، تشير صراحة أو ضمنـا إلى الصلة الفريدة بين العرقيـة والدولة. القومية، وفقا لوجهة النظـر هذه، هـي الأيديولوجيات العرقية التي تقـول إن جماعتهم ينبغي أن تهيمـن على الدولـة. الدولة القومية إذن، دولـة مهيمن عليها من قبل جماعة عرقية، ممن تتجسـد معالم الهويـة فيها (مثل اللغة أو الدين) في

الأغلب برموزها وتشـــريعاتها الرسمية. هناك نزعة نحو توحيد واستيعاب المواطنين، على الرغم من أن غيلنر يســلم بأن الأمم قد تضم أناســا «غير منصهرين»، ممن يســميهم «جماعات مقاومة للاندماج». المزيد عن هؤلاء فيما بعد.

في دراســة نظرية مهمة أخــرى للقومية، يقترح منظر الآســيوية (*) الجنوب شــرقية والسياسي بيندكت أندرسون التعريف التالي للأمة: «هي مجتمع محلي سياســي متصور - متصور كما لــو أنه محدود فطريا وذو سيادة» (1991 [1983]: 6). ولا يعني بـ «المتصور» أنه «خيالي»، وإنما بأن الناس الذين يعرفون أنفسهم كأعضاء لأمة «سوف لن يعرفوا على الإطلاق رفاقهم من الأعضاء، يقابلونهم، أو حتى يســتمعوا لهم، مع ذلك يعيش في عقــول كل منهم صورة لشــراكتهم» (1991 [1983]: 6). على الضد من غيلنــر وآخرين كثر، ممن يركزون على الجوانب السياســية للقومية، اهتم أندرسون بفهم القوة والمثابرة لصيرورة الهوية القومية ومشاعرها. حقيقة أن الناس مستعدون لأن يموتوا من أجل قوميتهم، يلاحظ، تشير إلى قوتها فوق الاعتيادية.

على الرغم من هذه الاختلافات في التشديد، فإن وجهة نظر أندرسون منســجمة مع وجهة نظر غيلنر بدرجة كبيرة. كلاهما يشدد على أن الأمم بناءات أيديولوجية ترمي إلى أن تلحم صلة بين الجماعة الثقافية (المحددة ذاتيــا) والدولة، وأنها تبتكر مجتمعات محلية مجردة من نظام مختلف عن تلك التي للدول ذات السلالة الحاكمة أو المجتمعات المحلية التي تقوم على القرابة التي سبقتها في التاريخ.

المهمة الرئيســية التي يكلف أندرسون نفسه بها هي تزويدنا بشرح لما يسميه «شــذوذ القومية». طبقا لكل من الماركسية والليبرالية والاشتراكية للتحديــث، ينبغي على القومية ألا تكون قابلــة للتطبيق وقابلة للحياة في العالــم الفردي لما بعــد عصر التنوير، مشــيرة كما تفعل إلــى «الولاءات البدائيــة» والتضامن الــذي يقوم على الأصول والثقافة المشــتركة (انظر نيمنــي، 1991). على وجه التحديد، يلاحظ أندرســون بدرجة معينة من

(*) الآســيوية Asionism هي حركة أو أيديولوجيا ترى توحد الأمم الآســيوية لمواجهة هيمنة الدول الغربية [المحررة].

الحيرة أن الدول الاشتراكية تميل إلى أن تكون قومية في طبيعتها. «الواقع بسيط تماما»، يكتب أندرسون، فـ «نهاية عصر القومية»، كما تم التنبؤ به منذ زمن بعيد، هو ليس منظورا حتى على المدى البعيد. في الحقيقة، القومية هي أكثر القيم مشروعية على نطاق الكون في الحياة السياسية لزماننا» (1991 [1983]: 3).

قد يساعد البحث الأنثروبولوجي عن الحدود العرقية وصيرورة الهوية على توضيح إشكالية أندرسون. أندرسون نفسه لا يناقش العرقية، وبعض من أمثلته الرئيسية - الفلبين وإندونيسيا - هي في الحقيقة دول ثنائية مشحونة بالتوترات الداخلية والحركات الانفصالية التي تقوم على الهوية العرقية والدين. يشير البحث عن تشكيل الهوية العرقية والمحافظة على الحدود إلى أن الهويات العرقية تميل إلى أن تحقق أهميتها العظمى في ظروف المنافسة المتواصلة والمتغيرة الموارد والتهديدات ضد الحدود. ليس مما يدعو إلى العجب إذن أن الحركات السياسية التي تقوم على الهوية الثقافية هي قوية في مجتمعات تمر بالتحديث، على الرغم من هذا لا يفسر تحول هذه الحركات إلى حركات قومية.

يبدو التطابق الملحوظ بين النظريات القومية والنظريات الأنثروبولوجية للعرقية غير معروف (أو على الأقل غير معترف به) من قبل غيلنر وأندرسون. بما أن الجسمين الاثنين للنظرية تطورا إلى درجة كبيرة بصورة مستقلة بعضهما عن بعض، سأشير إلى التطابقات الرئيسية.

تشدد كل الدراسات للعرقية على مستوى المجتمع المحلي والدراسات للقومية على مستوى الدولة، على أن الهويات العرقية أو القومية بناءات، إنها ليست «طبيعية». زد على ذلك، أن الصلة بين هوية معينة والـ «ثقافة» التي ترمي إلى أن تجسدها ليست علاقة مباشرة. الافتراضات واسعة الانتشار بين العرقية و«الثقافة الموضوعية» تظهر في الحالتين لتصبح بناءات ثقافية في حد ذاتها. يمكن التمييز هنا بين الحديث عن الثقافة، وبين الثقافة تقريبا بالطريقة نفسها التي نميز بها بين قائمة المأكولات والمأكولات. إنها حقائق اجتماعية ذات أنظمة مختلفة، ولكن الأولى ليست أقل حقيقية من اللاحقة.

عندما ننظر إلى القومية، تصبح الصلة بين التنظيم العرقي والهوية العرقية التي نوقشت من قبل واضحة وضوح البلور. طبقا لمعظم الأيديولوجيات القومية، ينبغي على التنظيم السياسي أن يكون عرقيا في طبيعته ممثلا لمصالح جماعة عرقية معينة. على العكس، تبني الدولة القومية جانبا مهما من شرعيتها السياسية من خلال إقناع الجماهير الشعبية بأنها تمثلهم حقيقة كوحدة ثقافية.

التشديد على ثنائية المعنى والسياسة، الشائع في دراسات العرقية وكذلك في البحث عن القومية، يمكن أن يكون ذا صلة كذلك بالنظرية الأنثروبولوجية عن الرموز الطقوسية. في عمله عن النديمبو، أظهر فكتور تيرنر (1967، 1969) أن هذه الرموز متعددة المعاني وأن لها قاعدة ذرائعية وحسية (ذات معنى). بطريقة موازية على نحو رائع، يجادل أندرسون بأن القومية تستمد قوتها من خليط من الشرعنة السياسية والقوة العاطفية. ويجادل أبنر كوهين (1974ب) على امتداد خطوط مماثلة عندما ثبت أن السياسة لا يمكن أن تكون ذرائعية، ولكن يجب أن تضم دائما الرموز التي لديها القوة لخلق الولاء والشعور بالانتماء. أخيرا، تظهر الدراسات عن الأعلام القومية (إريكسن وجينكنز، 2007) أن هذه الرموز للقومية يمكن أن تقسم السكان (إذا ما شعر عدد مهم منهم بعدم الولاء نحو الدولة ونظروا إلى العلم كرمز للاضطهاد) وأن توحدهم، تحديدا من خلال كونها متعددة المعاني وقابلة لتفسيرات مختلفة، مما يعطي الناس الذين يرى بعضهم بعضا فيما عدا ذلك كمختلفين معنى للوحدة.

الأنثروبولوجيون الذين كتبوا حول القومية رأوها على وجه العموم كأنها تنوع للعرقية. أنا أيضا سأقوم بذلك في البداية، ولكن فيما بعد، سأطرح السؤال ما إذا كانت القوميات غير العرقية قابلة للتصور.

الأمة بوصفها مجتمعا محليا ثقافيا

يشدد كل من غيلنر وأندرسون على أنه على الرغم من أن الأمم تميل إلى تصور نفسها كأنها كانت قديمة، فإنها حديثة. تطورت الأيديولوجيا القومية أولا في أوروبا وفي الشتات الأوروبي (وبخاصة في العالم الجديد،

انظر أندرسون، 1991 [1983]، هاندلر وسيغال، 1992) في الفترة نحو الثورة الفرنسية. هنا يجب علينا أن نميز بين التقليد والتقليدية. القومية، والتـي هي في الأغلب أيديولوجيا تقليديـة، قد تمجد وتعيد ترميز تقليد قديم على نحو مزعوم يشـترك فيه أسـلاف أعضاء الأمة، ولكنه لا يعيد ابتكار ذلك التقليد. إنه يجسـده بالطريقة نفسـها التي جسد فيها هنود الهورون تقليدهم المفترض (انظر الفصل الرابع).

بما أن القومية ظاهرة حديثة كشـف عنهـا بفضل التاريخ المكتوب، تمنح «الأصول العرقية» للقوميات نفسها بسهولة أكبر إلى التحقيق وليس إلى تاريخ الشعوب غير الحديثة. لذلك، أخذ خلق الهوية القومية النرويجية مكانه خلال القرن التاسـع عشـر، والتي كانت فترة تحديث وتحضر. انتقل البلد بصورة سلمية إلى الاستقلال التام، تاركا الاتحاد مع السويد، العام 1905.

بصـورة رئيسـية، اسـتمدت القوميـة النرويجية المبكـرة دعمها من الطبقات الحضرية الوسطى. ارتحل أعضاء بورجوازية المدينة إلى الوديان البعيـدة بحثا عن «الثقافة النرويجية الأصيلـة»، جلبوا عناصر منها عند العـودة إلى المدينة وعرضوها كتعبير أصيل للنرويجية. الأزياء الشـعبية، رسـومات الأزهار الملونـة (أكاليل الجبل)، الموسـيقى التقليدية، والطعام الريفـي، أصبحت رموزا قومية حتى بالنسـبة إلى الذين لم يترعرعوا مع عـادات كهذه. في الواقع، كان سـكان المدن، وليس الفلاحين، هم من قرر أن تمثل الجوانب المجسدة للثقافة الفلاحية «الثقافة القومية». تم تأسيس تاريـخ قومي بطولي. ابتكار «الفنون القومية»، والتي كانت علامات للتفرد والتطور، كانت كذلك جزءا مهما من المشـروع القومي في النرويج كما في أي مكان آخر. كان المؤلف الموسيقي إدفارد غريغ أحد التمثلات النموذجية للمشـروع، الذي أدمج الألحان الشعبية في موسيقاه الرومانسية، والكاتب بيورنسـتيرن بيورنسـون (حصل على جائزة نوبل، علـى الضد من هنرك إيبسن)، الذي قرئت حكاياته عن الفلاحين على نطاق واسع.

إذن أعيد تفسـير جوانـب معينة لثقافة الفلاحين ووضعت في سـياق حضـري سياسـي كدليل علـى أن الثقافـة النرويجية كانت مميـزة، وأن النرويجيين كانوا أناسا يقفون على حد سواء مع الشعوب الأوروبية الأخرى،

لذلك يستوجب أن تكون لهم دولتهم الخاصة بهم. هذه الرمزية القومية كانت فعالة لإقامة حدود عرقية بينهم وبين من يشبههم ثقافيا كالسويديين والدنماركيين، وشددت في الوقت نفسه على أن النرويجيين الحضريين والريفيين يعودون إلى الثقافة نفسها ويشتركون في مصالح سياسية. فكرة التضامن الحضري الريفي هذه، المميزة للقومية، كانت، كما أشار غيلنر، ابتكارا سياسيا. قبل عصر القومية، كانت الطبقات الحاكمة عادة عالمية في طبيعتها. يكتب أندرسون بدرجة بينة من المرح (1991 [1983]: 83) أنه حتى الحرب العالمية الأولى لم تحكم سلالة «إنجليزية» إنجلترا منذ منتصف القرن الحادي عشر. زد على ذلك، أن فكرة انتماء الأرستقراطية إلى الثقافة نفسها التي ينتمي إليها الفلاحون كانت لتبدو بغيضة بالنسبة إلى الطرف الأول وغير قابلة للاستيعاب بالنسبة إلى الطرف الثاني قبل القومية.

تشدد القومية على التضامن بين الفقراء والأغنياء، بين عديمي الملكية والرأسماليين. وفقا للأيديولوجيا القومية، فإن المبدأ الوحيد للإقصاء والإدماج السياسي يتبع حدود الأمة - تلك الفئة من الناس المعروفين بوصفهم أعضاء في الثقافة نفسها.

العمليات كبيرة المدى كالتصنيع، التنوير وردود الفعل الرومانسية المقابلة، الأنظمة التعليمية الموحدة وتنامي ثقافة النخبة البورجوازية، يشار إليها في الأغلب بالعلاقة مع تطور القومية. قد يكون ذا صلة إذن أن يشار إلى أن الأمة لم يعد إنتاجها من خلال الهندسة الاجتماعية للدولة والهيجانات الرئيسية مثل الحرب، ولكن كذلك من خلال الممارسات اليومية. أحد الأمثلة، أن للرياضة حضورا منتشرا في معظم المجتمعات المعاصرة، وغالبا ما يكون لها بؤرة اهتمام قومية. أضف إلى ذلك، كما أظهر ميشال بيليغ (1995) «كلمات صغيرة، بدلا من عبارات عظيمة تبقى في الذاكرة»، هي التي تكون مادة الانتماء القومي بالنسبة إلى عدد عظيم من الناس: العملة، الطوابع، مردود العبارات، الأعلام غير المرفرفة، نشرات الأحوال الجوية المتلفزة، بإيجاز، توافه القومية هي التي تقوي على نحو مستمر وتعيد إنتاج فهم الناس للانتماء القومي.

الاستخدام السياسي للرموز الثقافية

يقتـــرح المثل على القومية النرويجية فكرة «اختراع» الأمة. حتى أواخر القرن التاسع عشر، كانت اللغة النرويجية الرئيسية المكتوبة هي الدنماركية. كانت قد اســتبدلت جزئيــا بلغة أدب جديدة، النينورســك أو «النرويجية الجديدة»، التي تقوم على اللهجات الشعبية النرويجية. العامية جانب مهم للعديد من الحركات القومية، فبإمكان اللغة المشــتركة أن تكون رمزا قويا للوحــدة الثقافية وأداة تقليدية مألوفــة في إدارة الدولة القومية. بقدر ما يتعلــق الأمر بالثقافة، يمكن أن يجــادل في أن النرويجيين الحضريين في كريستينيا (أوسلو اليوم)، بيرغن لديهم الكثير من المشتركات مع السويديين والدنماركيين الحضريين مما لديهم مع النرويجيين الريفيين. في الحقيقة، فــإن لغة التخاطب فــي هذه المدن لاتــزال، في التســعينيات، أقرب إلى الدنماركية مما هي إلى بعــض اللهجات الريفية. زد على ذلك، أن اختيار الرموز التي ســوف تســتخدم في تمثيل الأمة لنفســها جاء من منطلقات سياســية بدرجة عالية. في العديد من الحالات، فإن ما يســمى نموذجيا بالعادات النرويجية القديمة، الحكايات الشــعبية، الصناعات اليدوية وما إلى ذلك لم تكن قديمة، ولا نموذجية ولا نرويجية. رسومات الأزهار الملونة تصور عناقيد العنب من منطقة البحر الأبيض المتوســط. موســيقى كمان الهاردنغر ومعظم الحكايات الشــعبية تجد جذورها في أوروبا الوســطى، والعديــد من «الأزياء الشــعبية النموذجية» والتي ترتــدى في الاحتفالات العامة مثل يوم الدســتور كانت قد صممت من قبل القوميين مطلع القرن العشــرين (وبالمصادفة، زادت شعبيتها على نحو هائل خلال حقبة العولمة، انظر إريكســـن، 2004أ). معظم الأزياء المرســومة جاءت من وديان جبال معينة في جنوب النرويج.

عندما تجسد هذه الممارسات كرموز وتنقل إلى الخطاب القومي تتغير معانيها. يقصد باســتخدام الرموز العرقية النموذجية على نحو افتراضي تحفيز التأمل بالتمايز الثقافي وبالتالي ابتكار الشــعور بالقومية. تجســد القوميــة الثقافية بمعنى أنها تمكن النــاس من الحديث حول ثقافتهم كما لــو كانت دائمة وثابتة. بعبارة ريتشــارد هاندلــز الدقيقة، فإن الخطابات

القومية هي «محــاولات لبناء موضوعات ثقافيــة ملزمة» (1988: 27). آليات الحدود العرقية التي نوقشــت قبــل قليل مبرهن عليها هنا، وكذلك حال الاســتخدامات المخترعة للتاريخ والتي تخلق انطباعا بالاستمرارية. عندما أصبحت النرويج مســتقلة، كان ملكها الأول الأمير كارل من العائلة الملكية الدنماركية. ومع ذلك أعيد تعميده باســم هاكون الســابع كطريقة لخلق معنى بالاستمرارية مع سلالة الملوك الذين حكموا النرويج قبل انهيار الدولة النرويجية في القرون الوسطى نحو 1350.

التعارض بــين الأيديولوجيا القومية (المؤلفة من الرموز، القوالب وما إليها) والممارســات الاجتماعية ليس أقل ظهورا في حالة الأمم مما هي عليه فيما يتعلق بالجماعات العرقية الأخرى. ولكن، كما يعلق أندرســون بدبلوماســية، كل مجتمع محلــي يقوم على صلات أوســع من الاتصال المباشــر هــو مجتمع متصور، والأمم ليســت أكثر أو أقــل «تحايلا» من المجتمعــات المحلية الأخرى. رأينا قبل قليــل صيرورات هوية مماثلة في المناقشــات لجماعات عرقية أخرى، ما هو فريد بالنسبة إلى القومية هو علاقتها بالدولة. بمســاعدة قوى الدولة القومية، يمكن للأمم أن تخترع عندما لا تكــون موجودة، لإعادة صياغة عبــارة غيلنر (1964). توحيد اللغة، خلق أســواق العمل القومية التي تقــوم على عقود العمل الفردية، والتعليم الإلزامي، التي تفترض مسبقا الوجود السابق لدولة قومية، يلحم تدريجيا الأمم من مواد إنســانية متنوعة. وعليه، بينما كان من المستحيل قبل 150 ســنة ماضية تحديد موقع اندماج اللهجات الشعبية النرويجية باللهجات الشــعبية الســويدية، فإن هذه الحدود اللغوية هي اليوم أكثر وضوحــا وتتبع الحدود السياســية. وكما يقال أحيانــا: اللغة لهجة هي مدعومة من قبل جيش [2].

وضعت دول الســلالات الحاكمة المبكرة في أوروبا القليل من المطالب علــى أكثريــة المواطنين (بيــرخ، 1989)، ولم تطلب التوحــد الثقافي في المجتمع. لم تكن قضية أن يتكلم العبيد بلغة مختلفة عن لغة الحكام، أو أن العبيد في منطقة ما يتكلمون بلغة مختلفة عن أولئك الذين هم من منطقة أخرى. لماذا توحيد الثقافة مهم إلى هذا الحد في الدولة القومية؟

القومية والمجتمع الصناعي

جادل غيلنر، كريللو (1980) وآخرون، بأن الأيديولوجيا القومية ظهرت كرد فعل للتصنيع واجتثاث الناس من مجتمعاتهم المحلية. استتبع التصنيع حراكا جغرافيا عظيما، وأصبحت أعداد كبيرة من الناس مشاركين في النسق الاقتصادي نفسه (وفيما بعد السياسي). لم تعد أيديولوجية القرابة، والإقطاع، والدين قادرة على تنظيم الناس بكفاءة.

بالإضافة إلى ذلك، تطلب النظام الصناعي الجديد للإنتاج المرافق لتحل محل العمال على نطاق واسع. وعليه كان على العمال تملك العديد من المهارات والقدرات نفسها. انطوى التصنيع على الحاجة إلى توحيد المهارات، نوع من العمليات التي يمكن أن توصف بـ «التجانسية الثقافية». التعليم الجماهيري ذرائعي في العملية التجانسية هذه. من خلال تقديم الوعي القومي في كل صغيرة وكبيرة في البلاد، يتحول «الفلاحون إلى فرنسيين» (فيبر، 1976).

في هذا السياق التاريخي، تبرز الحاجة إلى أيديولوجيا من نوع جديد قادرة على خلق التماسك والولاء فيما بين الأفراد المشاركين في الأنساق الاجتماعية على نطاق واسع. كانت القومية قادرة على تلبية هذه المستلزمات. سلمت بوجود مجتمع محلي متصور يقوم على الثقافة المشتركة ومتجسد في الدولة، حيث ينبغي لولاء وتعلق الناس أن يوجه نحو الدولة والنظام التشريعي بدلا من أن يوجه إلى أعضاء جماعتهم القرابية أو القروية. بهذه الطريقة، تكون الأيديولوجيا القومية وظيفية بالنسبة إلى الدولة. في الوقت نفسه، يجب أن نشير إلى أن النزعة نحو التجانسية تخلق كذلك آخرين موصومين، تصبح الحدود الخارجية نحو الأجانب مجمدة، وأبرزت أقليات «غير منصهرة» داخل البلاد (اليهود، الغجر - ولكن كذلك، مثلا، أهالي بريتاني، أوكسيتانيا، والمهاجرين في حالة فرنسا) من خلال «آخريتهم» تأكيدا على سلامة الأمة من خلال التضاد. في فترة مثل الحاضر، عندما تتحدى الادعاءات بالحقوق الثقافية الهيمنة، يؤدي ذلك إلى المتاعب (انظر الفصلين السابع والثامن). لا وجود للإدماج من دون الإقصاء.

الفعالية السياسية هي أحد الشروط للأيديولوجيا القومية لتكون قابلة للحياة، يجب أن تشير إلى أمة يمكن أن تجسد في دولة قومية وتحكم بشكل مؤثر. الدعم الشعبي هو شرط إضافي. إذن، ما الذي تقدمه القومية؟ كما تقترح بعض الأمثلة أدناه، تقدم القومية الأمن والاستقرار المدرك في وقت تكون فيه عوالم الحياة مشرذمة والناس مجتثين من جذورهم. إذن، الهدف المهم للأيديولوجيا القومية هو إعادة ابتكار عواطف الكلية والاستمرارية مع الماضي، أن تسمو بذلك الاغتراب أو النفي بين الفرد والمجتمع الذي جلبته الحداثة.

على مستوى صيرورة الهوية الشخصية، فإن الأممية قضية اعتقاد. الأمة، بمعنى الشعب المتصور من قبل القوميين، هي نتاج الأيديولوجيا القومية، وليس العكس. توجد الأمة من لحظة أن يقرر فيها عدد لا يزيد على أصابع اليد من الناس المؤثرين أنها ينبغي أن تكون كذلك، وتبدأ، في معظم الحالات بوصفها ظواهر نخبوية متحضرة. من أجل أن تكون أداة سياسية فعالة، يجب مع ذلك أن تحقق في النهاية القبول الجماهيري.

تكنولوجيا الاتصال والأمة

أحد الاختلافات المهمة بين الأمم والأنواع الأخرى للمجتمع المحلي، من ضمنها العديد من المجتمعات المحلية العرقية، له علاقة بالمدى. مع القليل من الاستثناءات (لاسيما الدول الصغيرة في منطقة البحر الكاريبي والمحيط الهادي)، فإن الدول القومية أنظمة اجتماعية تعمل على نطاق واسع. تستطيع المجتمعات القبلية والمجتمعات المحلية الأخرى أن تعتمد إلى حد كبير على شبكات القرابة والتفاعل وجها لوجه من أجل بقائهم كأنساق ومن أجل الولاء لأعضائها. حتى في دول السلالات الحاكمة العظيمة، كان معظم الرعية موحدين محليا، كانوا أولا وأخيرا أعضاء عوائل وقرى. تم تناول التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي بدرجة كبيرة محليا. مالت الجيوش إلى أن تكون مهنية، على الضد من المجتمعات القومية، حيث اعتبر واجبا أخلاقيا على الجميع أن يقاتلوا في سبيل بلادهم.

الأمم مجتمعـــات محلية يتوقع من المواطنين فيها أن يكونوا موحدين فيما يتعلـــق بالثقافـــة والهوية الذاتيـــة بطريقة مجردة، ومجهولـــة. إحدى الصور التوضيحية الأكثر بلاغة لأندرســـون لهذه الخاصية المجردة للمجتمع المحلي الأخلاقـــي للأمة، هي ضريح الجندي المجهول. عادة تترك هذه القبور خالية على نحو مقصود، إنها تشـــير إلى الخاصية الشـــمولية المجردة للأمة. «ومع خلو هذه الأضرحة من أي بقايا متعارف عليها أو روح خالدة، فإنها فيما عدا ذلك مشبعة بمعان قومية على نحو روحي» (أندرسون، 1991 [1983]: 9).

ما هـي الشـــروط لمثل هذه الأيديولوجيا المجـــردة؟ وصفت المتلازمات الاقتصادية والسياســـية للقومية، وهنا سأضيف اللازمة التكنولوجية لها، تحديدا تكنولوجيا الاتصالات التي تسهل جعل المعرفة أو التمثلات موحدة (انظر الفصل الخامس). يشـــدد أندرسون بقوة على الرأسمالية المطبوعة كشـــرط مهم من أجل القومية. من خلال انتشـــار الكلمة المطبوعة بنســـخ رخيصـــة، تمكنت أعداد غير محددة من الوصـــول إلى المعلومات المتعارف عليها من دون الاتصال المباشر بالمصدر.

أخيـــرا، مارســـت – ولا تزال تمارس – الصحـــف، التلفزيون والراديو دورا حاســـما لتوحيد التمثلات واللغة. تؤدي كذلك وســـائل الإعلام هذه دورا مهمـــا في توليد وتقوية العواطـــف القومية. خلال حرب الفوكلاند / المالفيناس في العام 1982، على ســـبيل المثال، صـــور الإعلام البريطاني الحرب على نحو ثابت باعتبارها «مواجهة بسيطة بين الخير والشر» (جي. تيلـــور، 1992: 30)، بينما صورها الإعـــلام الأرجنتيني بوصفها صراعا ضد الاســـتعمار (كيستور، 1992). الملاحظات اللاحقة حول دور الإعلام في حرب الخليج (والش، 1995) والحرب في أفغانســـتان (تشومســـكي، 2001) تصل إلى خلاصات مماثلة.

الدراسات حول دور الإنترنت في التأثير في الهويات، واللغة والخطاب الشـــعبي هـــي أيضا ذات صلة عاليـــة بأبحاث العرقيـــة والقومية. أصبح واضحـــا الآن، علـــى الضد من بعـــض التوقعات المبكـــرة، أن الإنترنت لم يســـاهم في التجانس الثقافي العالمي. على الرغم من أن نصف المحتويات على الشـــبكة تقريبا باللغة الإنجليزية، غيـــر أن ذلك يعني أن هناك عددا

هائلا من مواقع الشـبكة تقريبا باللغات الأخرى. تماما كما يستمر معظم النرويجيـين في مشـاهدة قنوات التلفزيـون النرويجي اليـوم، كما كانوا يفعلـون في الماضي قبل أن يحصلوا علـى الكيبل مع خيارات غير محددة تقريبا، يسـتخدم الإنترنت على الأقل بالقدر نفسه لتثبيت وتقوية هويات قائمة كما لو كان الهدف هو التسامي بها. أصبحت القوميات المتباعدة من ضمنها جماعات الشتات، الحركات الانفصالية وغيرها أكثر انتشارا على الإنترنت، لاحمة الروابط بين الناس ممن كانوا بغير ذلك معزولين بعضهم عن بعض. تكاثرت مواقع الشـبكة المكرسة للأمة الكردية، أمة التاميل وما إلى ذلك وهي مهمة على مسـتوى الهوية وبوصفها كأداة سياسية، حتى إن الحكومة التشـيلية أقامت أخيرا «الإقليم الرابع عشر» في البلاد، المسمى «إقليم لم الشـمل» (*)، المكون من التشـيليين المقيمين في الخارج. الأداة الرئيسية لخلق المجتمع المحلي المتصور لتشيليي الشتات (ممن يعيشون في 110 بلاد مختلفة) هي الإنترنت (إريكسن، 2007 أ).

قد يؤخذ كذلك في الاعتبار نوع مختلف من تكنولوجيا الاتصال، تحديدا وسـائل النقل الحديثة. في منتصف القرن التاسـع عشـر، كان يمكن لعبور ترينيداد أن يسـتغرق أسبوعا، اليوم تسـتغرق الرحلة أقل من ساعة بسيارة مسـرعة. تسـهل تكنولوجيا النقل الحديثة بدرجة عظيمة توحيد الناس في أنسـاق اجتماعية أكبر، وبذلك تزيد من تدفق الناس والسلع بلا حدود. إنها تخلق ظروفا لاندماج الناس في الدول القومية، وبهذا قد تكون لها آثار مهمة غير مباشرة على مستوى الوعي لجعل الناس يشعرون بأنهم أعضاء في الأمة.

الاستعارة المناسـبة للتطورات السياسية والثقافية المؤدية إلى القومية هي الخارطة. على الرغم من وجود الخرائط قبل القومية، يمكن للخريطة أن تكون رمزا موجزا وفعالا للأمة. خرائط البلدان، الحاضرة في الصفوف الدراسـية في كل العالم، ترسـم الأمة في الوقت نفسه كأنها شيء محدد ملحـوظ وكتجريد لشـيء له حقيقة طبيعية. تضع معظـم خرائط العالم أوروبا في مركز العالم. ليس هذا تصرفا بريئا من النواحي السياسية، كما يعي ذلك بصورة جيدة جدا الأستراليون والأرجنتينيون.

(*) el - reencuentro.

يشدد معظم طلبة القومية على جوانبها الحديثة والمجردة. وجهات النظر الأنثروبولوجيـة ثمينة هنا على وجه التعيين، من حيث إن الأنثروبولوجيين قد يسلطون الضوء على الخاصية الفريدة والمميزة للقومية والدول القومية من خلال المقارنات بالمجتمعات صغيرة المدى.

مـن وجهة النظر هذه، تظهر الأمـة والأيديولوجيا القومية على الأقل بصـورة جزئية كأدوات رمزية للطبقـات الحاكمة التي كان يمكن أن تهدد من قبل الانفصالات المحتملة. جادل بعض الكتاب بأن القومية والمجتمعات المحليـة القومية يمكن أن تكون لها جذور عميقـة في المجتمعات العرقية أو العرقيات المبكرة (آرمسـترونغ، 1982، أي. دي. سمث، 1986)، ولكن يمكـن أن يكون مضللا الادعاء بأن هناك اسـتمرارية غيـر منقطعة من المجتمعات المحلية أو الثقافات ما قبل الحديثة إلى الثقافات القومية. كما يظهر المثل النرويجي، فإن الأزياء الشـعبية والرموز القومية الأخرى تأخذ معنـى مختلفا في السـياق الحديث عن ذلك الـذي كان أصلا. أصبحت شعارات للتمايز بالعلاقة مع الأمم الأخرى.

القومية كقرابة مجازية

لا تعود القومية في حد ذاتها إلى يسار ولا إلى يمين الطيف السياسي. من خلال التشديد على المساواة بين المواطنين، قد ينظر إليها كأيديولوجيا على اليسـار. من خلال التشديد على التضامن العمودي وإقصاء الأجانب (وأحيانـا الأقليات)، قـد تنتمي إلى اليمين. يقترح أندرسـون أن القومية (وكذلـك الحـال بالأيديولوجيـات العرقيـة الأخرى) ينبغـي أن تصنف معـا مع القرابة والدين بدلا من الفاشـية والليبراليـة (1991 [1983]: 15). إنهـا الأيديولوجيـا التي تصرح بأن المجتمع المحلـي المهدد من قبل المجتمع الجماهيـري الكبير يمكن أن ينجو من خـلال الاهتمام بالجذور والاسـتمرارية الثقافية. بكلمات جوزب لوبيرا: «فـي الحداثة، العواطف القومية هي بالدرجة الأولى رد فعل ضد المطالبات العالمية لعصر التنوير» (1995: 221). يجـادل لوبيرا بقوة، في كتاب بعنوان معبر «رب الحداثة» (1995)، لمصلحة وجهة النظر القومية كنوع من الدين العلماني.

في دراسة مهمة للعنف والقومية في سريلانكا وأستراليا، يصف بروس كابفيرير (1988، 1989) القومية كأنها علم الوجود، بمعنى العقيدة حول جوهر الحقيقة. من خلال أمثلته من مجتمعين اثنين مختلفين، يظهر كابفيرير كيف أن القومية يمكن أن تغرس العواطف الجياشة والعميقة في أتباعها. إنها تبنى في الأغلب على الدين والأسطورة لرمزيتها، والتي غالبا ما تكون عنيفة بطبيعتها. (يحتاج الواحد فقط إلى أن يفكر في المسيرات العسكرية، والتي هي شائعة في احتفالات أيام الاستقلال في العديد من البلدان). مثل الأيديولوجيات العرقية الأخرى، تطرح القومية الادعاء بالرموز ذات الأهمية العظيمة بالنسبة إلى الناس، وتجادل بأن هذه الرموز تمثل الدولة القومية. غالبا ما يكون الموت مهما في الرمزية القومية: يصور الأفراد الذين قضوا في الحرب كشهداء ماتوا دفاعا عن أمتهم. يعلل كابفيرير أنه إذا كانت الأمة مجتمعا محليا بحيث إن الواحد مستعد للموت من أجلها، فيجب أن تكون قادرة على أن تمس عواطف قوية جدا. مثل أندرسون، يشدد كابفيرير إذن على الجانب الديني للقومية وقدرتها على تصوير الأمة بوصفها مجتمعا محليا مقدسا.

في دراسته للقومية في كيبيك، يقترح ريتشارد هاندلر أن الكيبيكيين القوميين يتصورون الأمة كأنها «فرد جمعي». مقتبسا عبارات من ثلاثة مخبرين مختلفين ممن يدعمون هذه الفرضية، يخلص إلى الآتي:

> تبعث هذه التصورات للأمة كفرد حي – شجرة، صديق، كائن ذي روح – أول ما تبعث شعورا بالكلية والإحاطة. إنها تؤسس الطبيعة الموحدة، غير القابلة للاختزال للجمعية باعتبارها وحدة قائمة موجودة (هاندلر، 1988: 40).

عموما، القومية، مثل الأيديولوجيات العرقية الأخرى، تستمد الرموز والمعاني من السياقات الثقافية والتي هي مهمة في التجربة اليومية للناس. خلال الفترة التي أدت إلى الثورة الإسلامية في إيران العام 1979، صورت الولايات المتحدة كشيطان أكبر اغتصب وأساء معاملة إيران، والتي صورت كامرأة – كأنها الدولة الأم (ثاييس، 1978). يمكن لهذا النوع من الرمزية أن يكون مؤثرا جدا في السياسة الجماهيرية.

يؤكد هذا المثل كذلك وجهة النظر القومية (والأيديولوجيات العرقية الأخرى) كشكل للقرابة المجازية. غالبا ما تستخدم المصطلحات القرابية في الخطاب القومي (الأرض الأم، والد الأمة، الإخوة والأخوات، وما إلى ذلك)، وقد يشبه المجتمع المحلي المجرد المفترض من قبل القوميين بالجماعة القرابية. على الرغم من أن مبادئ القرابة تتباين، فإن لدى أعضاء كل مجتمع مفهوما ما للالتزامات العائلية. القرابة والتنظيم القرابي سمات أساسية للتنظيم الاجتماعي في معظم المجتمعات. ظهرت القومية، وتستمر بالظهور، في الفترات التي يتم فيها إضعاف الأهمية الاجتماعية للقرابة. قد يذهب المرء إلى حد القول إن التحضر والفردية يخلقان فراغا اجتماعيا وثقافيا في حياة الناس بقدر ما تفقد القرابة الكثير من أهميتها. تعد القومية بتلبية بعض من الحاجات نفسها التي كانت القرابة في السابق مسؤولة عنها. إنها تقدم الأمان وشعورا بالاستمرارية، كما تقدم فرصا للعمل (من خلال النظام التعليمي وسوق العمل). على سبيل الاستعارة المجازية، تثبت القومية أن أعضاء الأمة هم عائلة كبيرة: تعاقب من خلال المحاكم القومية أبناءها العصاة. إنها نسخة مجردة لشيء ما محدد والذي يحمل كل فرد عواطف قوية نحوه، وتحاول القومية أن تنقل هذه القوة العاطفية إلى مستوى الدولة. بهذه الطريقة، تظهر القومية كأيديولوجيا قرابة مجازية صممت لتنسجم مع المجتمع الحديث كبير المدى – إنها أيديولوجيا الدولة القومية. ضد هذه الخلفية، نرى أن دراسات القرابة، الطبيعة المتغيرة للقرابة في الحقبة المعاصرة (كارستن، 2004، ويد، 2007)، ذات صلة على نحو عظيم بالبحث حول الهويات عن العرقية والقومية. بما أن هذه الأيديولوجيات المجردة تستمد كثيرا من جاذبيتها الرمزية من القرابة، فإن التغير في طرق الناس في التفكير في القرابة يجب أن يؤثر حتما في الطرق التي يفكرون بها في هوياتهم القومية والعرقية. بطريقة أكثر أدبية، جادل عمانوئيل تود كذلك (1985)، على خلفية ميدانية، هناك صلة بين التنظيم العائلي والأيديولوجيا من جانب، والثقافة السياسية من الجانب الآخر، بحيث، على سبيل المثال، العوائل السلطوية الأبوية تولد أيديولوجيات قومية بخصائص مماثلة.

الدولة القومية

مثل الأيديولوجيات الأخرى، يجب على القومية أن تبرر في الوقت نفسه بناء قوة معين (حقيقي أو كامن) وتلبي الحاجات المعترف بها من جانب السكان. بالنظر إليها من وجهة النظر هذه، فإن القومية الناجحة تفترض إقامة صلة بين أيديولوجيا عرقية وجهاز دولة. هناك اختلافات مهمة بين الأداء الوظيفي لمثل هذه الدولة والنظم الاجتماعية الأخرى التي درست من قبل الأنثروبولوجيين.

الدولة القومية، على عكس العديد من النظم السياسية الأخرى، تبنى على أيديولوجيا تزعم أن على الحدود السياسية أن تتطابق مع الحدود الثقافية (ولكن أين ينبغي أن ترسم تلك الحدود الثقافية؟ فذلك سؤال مذهل سيناقش في الفصول التالية). زد على ذلك، للدولة القومية احتكار على الاستخدام الشرعي للعنف واستيفاء الضرائب. هذا الاحتكار المزدوج هو أكثر مصادر قوتها أهمية. للدولة القومية جهاز بيروقراطي وتشريع مكتوب يشمل كل المواطنين، ولديها - على الأقل على الصعيد المثالي - نظام تعليمي موحد وسوق عمل مشتركة لكل مواطنيها. للأكثرية الساحقة من الدول القومية لغة قومية تستخدم في كل الاتصالات الرسمية، ينكر البعض على الأقليات اللغوية الحق في استخدام العامية بهدف تحقيق ضبط الدولة والتماسك الاجتماعي.

قد يحتكر كذلك القادة السياسيون في أنواع أخرى للمجتمعات العنف واستيفاء الضرائب. المميز بالنسبة إلى الدولة القومية هو ما تمثله من تركيز كبير للسلطة. الاختلاف ظاهر بين الحرب الحديثة والخصومات فيما بين اليانومامو أو النوير. بنفس الطريقة التي يضم بها المجتمع المحلي المجرد للقومية عددا غير منظور من الناس (في بريطانيا أكثر من ستين مليونا) بالمقارنة بالأنظمة السياسية التي تقوم على القرابة (الحد الأعلى للمجتمع المحلي لليانومامو هو تقريبا 500 فرد)، يمكن أن يقال إن الدولة الحديثة صممت على نظم اجتماعية تقوم على القرابة.

بعد مناقشة الجوانب العامة للهوية القومية، الأيديولوجيا والتنظيم، سنأخذ في الاعتبار الآن بعض الأمثلة التي تقترح طرقا يمكن أن تدرس فيها القومية أنثروبولوجيا.

القومية ضد الدولة

يمكن أن تلهم المســـاواتية الثقافية التي بشـــر بها من قبل القومية في أكثر تجلياتها ردود أفعال مقابلة في ظروف إذ لا تعتبر شريحة من السكان نفســـها جزءا من الأمة. هذا شائع جدا، من حيث إن معظم الدول القومية تحتوي على أقليات أكبر أو أصغر. في الفصلين الســـابع والثامن ستؤخذ في الاعتبار ظروف أقليات مختلفة، هنا ســـنأخذ في الاعتبار أمرا واحدا حيث يتصرف جزء من الأقلية من خلال اختراع قوميته هو.

شـــددت الخاصية المساواتية للقومية الفرنســـية والثورة الفرنسية على أن يكون لكل مواطن حقوق متســـاوية، حقوق تشريعية متساوية، ومن حيث المبدأ، فرص متساوية (النســـاء على أي حال، كن متضمنات بصورة جزئية فقط في هذا المجتمع المحلي المتصور). في النهاية كان على كل الشـــعب الفرنســـي أن يعرف نفســـه باعتباره فرنسيا ويشـــعر بالولاء نحو الجمهورية الجديدة. كان ولايزال التوحيد اللغوي من خلال نشـــر اللغة الفرنسية الرسمية مظهرا مهما من هذا المشروع منذ القرن الثامن عشر، ولكن الأقليات اللغوية لاتزال موجودة، لاسيما في الجنوب والجنوب الشرقي وفي بريتاني، حيث تتكلم أغلبية السكان بصورة تقليدية البريتونية، وهي لغة سلتية لا صلة لها بالفرنسية.

ترتبـــط الهوية العرقية البريتونية بصورة حميميـــة باللغة، هناك القليل من العلامات الجلية المتوافـــرة للمحافظة على الحدود. هددت هذه الهوية لقرون من قبل اللغة الفرنســـية المهيمنة. تحديـــدا خلال النصف الأول من القرن العشرين، انخفض عدد المتكلمين باللغة البريتونية على نحو متسارع. مـــع ذلك، كما أظهـــر ماريون مكدونالـــد (1989) وآخرون، هنـــاك الكثير مـــن العلامات على الانبعاث العرقي في ســـنوات لاحقـــة. ظهرت كثرة من التنظيمات التي تناصر القضية البريتونية منذ الحرب العالمية الثانية. يورد لويـــس كيوتر (1989) أن البريتونيين الشـــباب لديهم نظـــرة إيجابية لتعلم البريتونية، وربطها على نحو واضـــح بهويتهم العرقية. تنطق بعض البرامج الإذاعيـــة والتلفزيونية الآن البريتونية، ويتعلم العديد البريتونية كلغة أجنبية في الصفوف المسائية ومدارس الصيف. تم لحم الصلات بالتنظيمات الممثلة للتراث الثقافي للجماعات الأخرى على «الحافة الســـلتية» لأوروبا، وكرست

المهرجانات السنوية للموسيقى والرقص لهذه الهوية الأكثر مشاركة. اللغة، كما العديد من جوانب العادات البريتونية المنسوبة، كان عليها أن تبعث بدرجة كبيرة، بما أن عملية «التثاقف» قد مضت بعيدا جدا.

لماذا تبدو نجاة وإنعاش اللغة البريتونية مهمة جدا بالنسبة إلى العديد من البريتونيين؟ من التبسيط القول، كتفسير، أن لغتهم تشكل جزءا مهما من هويتهم الثقافية. في النهاية، فإن التحول في اللغة كان واسع الانتشار في بريتاني (كما في أماكن أخرى) لقرون. يمكن أن ينظر إلى التشدد فيما يتعلق باللغة إذن كأنه استراتيجية سياسية معادية لفرنسا. بما أن الدولة الفرنسية اختارت اللغة الفرنسية باعتبارها الرمز الأكثر أهمية لقوميتها، فإن نوع المقاومة الأكثر فعالية والأكثر وضوحا ضد القومية قد يكون رفض تلك اللغة. لعديد من السنين كان التحدث بالبريتونية في الأماكن العامة غير قانوني. لايزال العديد من البريتونيين ثنائيي اللغة ويتحولون وفق الظروف بين اللغتين. من خلال استخدام البريتونية في الأماكن العامة، يؤشر البريتونيون إلى أنهم لا يخضعون للهيمنة الفرنسية. مفهوم الجذور الثقافية وحده لم يكن ليكفي: لم تكن الجذور كافية على الإطلاق لبعث هوية آخذة في التلاشي.

السمة الممتعة للمقاومة البريتونية ضد الهيمنة الفرنسية هي مظهر لما أسماه إيرك هوبسبوم (1977) «أثر شتلاند»(*)، حيث يتحالف محيط صغير مع مركز رئيسي ضد المهيمن المحلي. في حالة بعض القادة البريتونيين، تم التعبير عن هذا الأثر بأخذ مسار داعم للألمان خلال الحرب العالمية الثانية (مكدونالد، 1989: 123).

سكان بريتونيا منقسمون على قضايا اللغة، الهوية، والحقوق السياسية. مازالت حركة البعث إلى درجة كبيرة ظاهرة نخبوية أو ظاهرة طبقة وسطى، كما في العديد من الحركات الأخرى المماثلة، على الرغم من أن هناك مؤشرات إلى أن هذا في طريقه إلى التغير (انظر الفصل الخامس بالنسبة إلى الإندو- ترينيداديين). قد تدخل هنا حسابات التكلفة والفائدة. لو كانت بريتاني هي الجزء الأغنى لفرنسا، لطالب البريتونيون، مثل بعض الكاتلونيين في إسبانيا، بالاستقلال التام. ولكن، من الناحية

(*) جزر شتلاند (Shetland)، هي أرخبيل شبه قطبي في أسكتلندا، يقع شمال وشرق البر الرئيسي لبريطانيا العظمى. [المحررة].

الأخرى، هناك حركات عرقية سياسية قوية في أقاليم فقيرة اقتصاديا كذلك، مثل الأندلس جنوب إسبانيا.

القومية والآخر

مثل الهويات العرقية الأخرى، تتكون الهويات القومية بالعلاقة مع الآخرين، تفترض فكرة الأمة أن هناك قوميات أخرى. قد تأخذ الثنائيات القومية العديد من الأشكال، يمكن أن يجادل بأن الحالة البنائية الرئيسة بالنسبة إلى القومية الشوفينية في يومنا وعصرنا هذا هو المنافسة بين الدول القومية في السوق العالمية. على الرغم من أن هناك العديد من الحروب بين الدول القومية، فإن مثل هذه الحروب كانت نادرة نسبيا منذ العام 1945. بدلا من ذلك، قد نعتبر الرياضات الدولية باعتبارها الشكل الأكثر أهمية للحرب المجازية بين الدول القومية - محتوية، ربما على معظم السمات البانية للهوية لشؤون الحرب والقليل من سماتها العنيفة المدمرة (انظر آرتشيتي، 1999، وليانوتي وروبرتسون، 2009، ماكلانسي، 1996). مع ذلك، تأخذ المحافظة على الحدود والتضاد العرقي بالتأكيد أشكالا أكثر عنفا في العديد من مناطق العالم (انظر على سبيل المثال شمدت وشرويدر، 2001، ترونفول، 2009)، وينطبق الشيء ذاته على عدد من القوميات العرقية، مثلا في سيريلانكا.

في تحليلاته للرمزية القومية السنهالية، يربط كابفيرير (1988) قوة الدولة، الأيديولوجيا القومية والصراع السنهالي التاميلي بدور الأسطورة السنهالية في الكون على سعته وفي الحياة اليومية. الأساطير المهمة، المسجلة في التقويم السنهالي القديم للماهافاسما، هي أساطير الفاجايا الدوتوغيمونو. أسطورة الفاجايا، وهي الأسطورة السنهالية الرئيسة من حيث الأصل، تحكي عن أمير يصل من الهند ويذبح عددا كبيرا من العفاريت من أجل أن يحتل سيريلانكا. أسطورة الدوتوغيمونو، التي وضعت في مرحلة تاريخية لاحقة، تحكي عن قائد سنهالي يتخلص الناس تحت قيادته العسكرية من حاكم أجنبي إقطاعي. فيما بعد، ينتصر هذا القائد على التاميل.

في الخطاب السنهالي السياسي، غالبا ما تعامل هذه الأساطير «كأنها حقيقة تاريخية أو أن لها أساسا في الحقيقة» (كابفيرير، 1988: 35). تبرر

الهيمنة السنهالية في الدولة السـيريلانكية، ومن ضمنها الهيمنة على الأقلية التاميلية، من خلال الإشـارة إلى الماهافاسـما، والتي تفسر بطريقة تثبت فيها أن للسنهاليين والتاميليين الأصول نفسها، ولكنهما الآن أمتان اثنتان، مع هيمنة الأمة السنهالية. تشكل الأسطورة إذن عنصرا مهما في تبرير القومية السنهالية. ينتج التاميل تفسـيرات متناقضة للأساطير، والتي تستخدم إذن بصورة فعالة في إعادة بناء الماضي مستهدفة تبرير المشاريع السياسية الحاضرة.

كان كابفيريـر مهتمـا على وجـه التحديـد بالعنف وتفسـير التجربة، والأسـطورة، وقوة الدولة المعيشـة. عندما يحلل الاضطرابات العرقية أوائل الثمانينيات يجد «أن العواطف الجياشـة الشيطانية لأعمال الشعب أشعلتها القوميـة البوذية السـنهالية التي انطوت على جدل كونـي مماثل لتلك التي تمارس في طرد الأرواح، وبخاصة في طقوس الشـعوذة» (كابفيرير، 1988: 29). نقلت ثنائية الإنساني - الشيطاني والجوانب الأخرى - العنيفة غالبا - للأسطورة إلى أيديولوجيا قومية تبرر الهيمنة السنهالية والعنف ضد التاميل.

طبقا للعديد من الأساطير القومية، تولد الأمة، أو تنهض، من الطقس المؤلـم للعبور حيث إن عليها أن تقاتل خصومها، الآخر أو العدو الداخلي. إعادة تشـريع ذلك العنف، كما في سيريلانكا، يمكن أن يبرر بالإشارة إلى مثل تلك الأساطير، والتي تشكل جزءا من «المنطق الكوني» أو علم الوجود الـذي يختبر من خلالها السـنهالي العالم (كابفيريـر، 1988: 79). هذا المنطق الكوني، حيث يؤدي الشر دورا مهما، كان ملازما للتصرفات العدائية العرقية التي استغرقت زمنا طويلا وتؤدي غرضها كعقلنة لاستخدام القوة.

جـدل كابفيرير معقد ولا يمكـن أن يعاد إنتاجه هنا بصـورة تامة. قد لا يكون صحيحا أن العنف سـمة كونية إلى حد مـا للتصور القومي، ولكن تحليلاته منسـجمة مع وجهة النظر حول العرقية والقومية التي طورت في هـذا الكتاب. إنه يظهر أهمية الآخر في تشـكيل الهوية العرقية ويسـلط الضوء على الدور الوسـيط للرموز في الأيديولوجيات العرقية. يجب عليها أن تبـرر في الوقت ذاته بناء القوة وأن تعطي معنى قويا لتجارب الناس من أجـل تحفيزهم للقيام بتضحيات شـخصية من أجل الأمـة. أخيرا، يظهر كابفيريـر كيف أن القـوة الكامنة لصيـرورة الهوية العرقيـة تمت زيادتها

عـــدة مرات عندما ربطت الهوية العرقيــة بالدولة الحديثة - عندما تصبح العرقية قومية. توصيفاتي للقومية كأيديولوجيا قرابية مجازية (من التجربة الكيبيكية المسالمة) ورسم الأمة كجهاز عضوي بشري، ربما تبدو ضعيفة جدا في هذه الســياقات. بالعلاقة مع القومية السنهالية، فإن المجازات المناسبة قد تكون الحرب، الولادة والموت. مع ذلك، كل من القومية الكيبيكية المسالمة والسنهالية العنيفة تشتركان بسمات معينة: كلتاهما تشير إلى الماضي وإلى افتراضات لثقافة مشتركة في تصور مجتمعاتهما المحلية المجردة. باعتبارات أخـــرى، بالطبع، قد لا تكونـــان قابلتين للمقارنة، من حيـــث إن الكيبيكيين، الانفصاليين والسنهاليين، ليسوا كذلك. بكلمات كابفيرير:

> الإمـــكان التنظيمي والإدماجـــي للأيديولوجيـــا، نزوع تشـــكيلات أيديولوجيـــة معينة نحـــو التوحـــد، لاحتضان أشـــخاص ذوي مصالـــح متباينة وربما متعارضة سياســـيا واجتماعيـــا، وإدخالهـــم في فعل متناغـــم، موجه، قد يدين بالكثير إلى منطق علم الوجود الذي تخطه الأيديولوجيا... تســـتطيع الأيديولوجيا أن تدخل الشخص بطريقة جوهرية وبما يمكـــن أن يختبر باعتبـــاره «أساســـيا». ولذلك تطلق العواطف الجياشة وقد يحترق الناس (1988: 83).

تركـــز تحليلات كابفيرير للقومية الســـريلانكية على تشـــريع القوانين لآليات الحدود على مستويات متداخلة مختلفة: الرمزي، العملي والسياسي. يجادل أنه تجب دراســـة القومية بروحيـــة مقارنة حقا، ويظهر أن القومية الســـنهالية مختلفة نوعيا عن القومية الأوروبية لأن المجتمعات تختلف. هو يجادل كذلك بأنها تراتبية بالطبيعة وليســـت مساواتية بالفطرة. مع ذلك، فإن دراســـة كابفيرير منســـجمة مع الإطار النظري عـــن التنظيم العرقي والهويـــة الذي طور في فصول ســـابقة، وكذلك مـــع النظرية القومية التي تشدد على الصلة بين العرقية والدولة.

مشكلة حدود الهوية

تدرس عادة مشـــكلات الهوية ومشكلات المحافظة على الحدود بالعلاقة مـــع الأقليات أو فيما عدا ذلك الجماعات «المهددة»، «الثانوية» أو «الضعيفة»،

أو في مؤسسات ذات تغير متسارع. يبدو أن هناك افتراضا ضمنيا في أن صيرورات الهوية والمحافظة على الهوية غير إشكالية في الجماعات المهيمنة. «هويات الأكثرية»، تكتب دايانا فورسيث «تظهر كأنه نظر إليها من لا شيء، تبدو... قوية وآمنة، إن لم تكن عدوانية بشكل تام. بالتأكيد هكذا ينظر إلى الألمنة (نسبة إلى ألمانيا) في العديد من المناطق الأوروبية» (1989: 137).

يشير بحث فورسيث حول الهوية الألمانية إلى أن هذه الهوية مركزية وقوية – وتعتبر من قبل العديد كأنها الهوية القومية المهيمنة في أوروبا [3] – وتتسم بالحالات الشاذة، الحدود الضبابية، والمعايير الغامضة للانتماء. أولا وقبل كل شيء، ليس واضحا أين تكون ألمانيا. على الرغم من أن السكان في كل من ألمانيا الاتحادية وألمانيا الديموقراطية هم ألمان بوضوح (كتبت مقالة فورسيث قبل حدوث التغيير والوحدة بقليل)، فقد فشلوا في توحيد الأمة في دولة قومية. ليس كل الألمان الغربيين يمكن أن يضمنوا ألمانيا الديموقراطية كأرض الداخل. حتى بعد الوحدة، فإن التمايز بين الغربي والشرقي بارز، مما يشير إلى الاختلافات الاقتصادية وكذلك الحال الاختلافات الثقافية المعزوة. زد على ذلك، قد يضمن العديد من الألمان المناطق التي تمت خسارتها لمصلحة بولندا والاتحاد السوفييتي السابق خلال الحرب العالمية الثانية باعتبارها ألمانية.

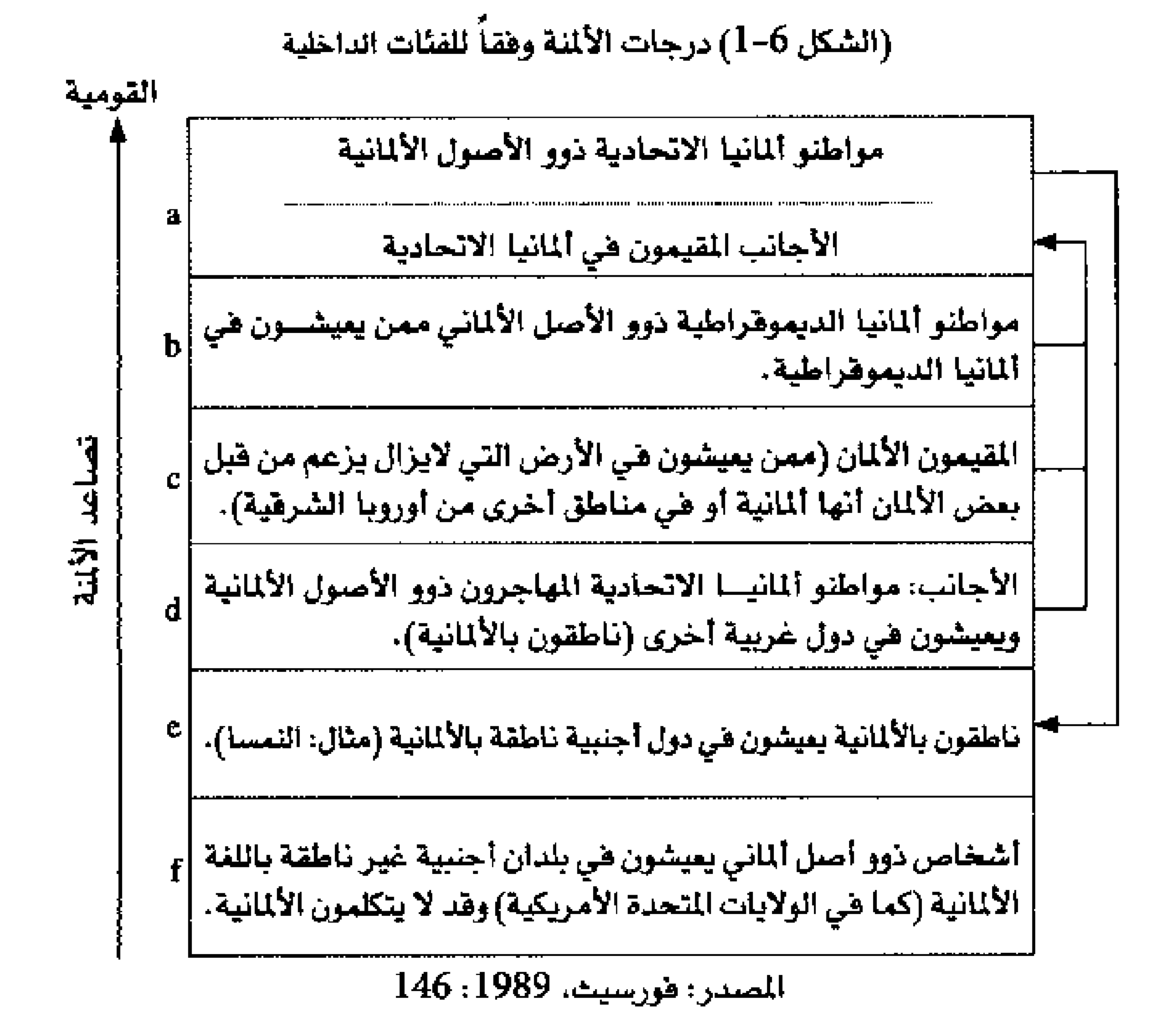
ثانيا، من الصعب أن نبرر وجود الأمة الألمانية من خلال الإشارة إلى التاريخ. مع وضع الفترة النازية (1933 – 45) على البال، تكتب فورسيث: «لا يمنح ماضي الألمان نفسه بصورة مريحة إلى فكرة الحنين إلى الوطن، ولا ينسجم بصورة جيدة جدا ليؤدي دوره كميثاق لأحلام القوميين من أجل المستقبل» (1989: 138).

ثالثا، كنتيجة إلى حد ما، فإن من الصعب تحديد ما الذي يعنيه أن تكون ألمانيا بالعبارات الثقافية. أعيق التفاخر بالهوية القومية بصورة إيجابية منذ الحرب العالمية الثانية، من حيث إن العديد من الجوانب «النموذجية» للثقافة القومية قد اقترنت بالنازية (انظر ديومونت، 1992، للحصول على التحليلات الثقافية – التاريخية المثيرة للجدل حول الهوية القومية الألمانية).

رابعا، وهذه قضية ذات أهمية معينة هنا، تبين أن السؤال عمن هو ألماني هو سؤال معقد. من حيث المبدأ، «ينقسم الكون إلى شريحتي الألمان والأجانب الشاملتين نظريا والحصريتين على نحو متبادل (فورسيث،

1989 : 143). عمليا، هناك على الرغم من ذلك مشـــكلات صعبة تقترن بتخطيط الحدود. المعيار للألمنـــة، كما هو مطبق من قبل الألمان العاديين، يمكـــن أن يكون إمـــا اللغة أو «خلطة من مركب المظهـــر، الخلفية العائلية، منطقة الســـكن، ومـــكان الأصل» (فورســـيث، 1989 : 143). يتم تضمين عـــدد من الأجانب في كلا التعريفين للألمنة، والأخير غير دقيق تماما على نحو خاص. النمساويون وأكثرية السويسريين ناطقون بالألمانية، ولكنهم لا يعيشـــون في الدولة الألمانية. من الناحيـــة الأخرى، الملايين من الناس من ذوي الأصل الألماني، ممن قد يتكلمون أو قد لا يتكلمون الألمانية، يعيشـــون في أوروبا الوســـطى أو الشـــرقية [4]. هؤلاء، وكذلك الحال بالنســـبة إلى المهاجرين الآخرين، يقعون في شـــريحتين مختلفتين (انظر الشكل 6-1). تقدم شريحة (الأجنبي) مشاكل مماثلة، وترشح أن الألمان والإسكندنافيين يعتبرون «أقل أجنبية» بكثير من الترك واليهود.

(الشكل 6-1) درجات الألمنة وفقاً للفئات الداخلية



المصدر: فورسيث، 1989 : 146

هذه الحالات الشـاذة، بينما تشـكل مشكلات محددة بالنسبة إلى الهوية الألمانية، فإنها عامة وواسعة الانتشار. تسلط مثل هذه المشاكل الضـوء على فقدان التطابق بـين النماذج المثاليـة أو الأيديولوجيات ولتلك الحقيقة الاجتماعية التي تشير إليها على نحو مزعوم. تتمسك القوميـة والأيديولوجيـات العرقية الأخرى بأن الحـدود الاجتماعية والثقافيـة ينبغي أن تكون غيـر غامضة، واضحة جـدا و«رقمية» أو ثنائية. عليها كذلك أن تكون متطابقة مع الحدود المكانية، والسياسية. تلك، كما رأينا، حالة مثالية يصعب جدا التمسك بها عمليا. قد يحاول القوميون العنيفون محو الشواذ، كما كان في حالة النازية، حيث قتل أو أجبر على الهجرة الملايين من أعضاء ما يسمى بالعناصر الأدنى ممن يقطنون مناطق من الإقليم الألماني، وأخيرا، شهد الأوروبيون والأفارقة على حد سواء على «التطهير العرقي» في يوغسلافيا السابقة ورواندا. في معظـم الحالات، على الرغـم من ذلك يتم التعامـل مع الحقائق المعقدة بصورة مشـرفة أكثر. علينا أن نضع في البال هنا أنه لا وجود لتوافق تام بـين الأيديولوجيا والحقيقة الاجتماعية التي تهتم بها، من حيث إن الأيديولوجيا نوع من النظرية - مثل خارطة - والتي تبسـط بالضرورة الكونكريتي.

الهوية الألمانية، على الرغم من أنها راسـخة مثاليا، رقمية ومرسـومة بصـورة جيدة جدا، تعمـل بطريقة تناظريـة علـى أرض الواقع: جعلت الاختلافات بالدرجة ذات صلة فـي تصنيف الآخرين حتى عندما يتطلب النسـق التصنيفي نظريا ثنائية واضحة. إن مـن المحتمل أن تكون «ألمانيا إلى حد ما» أو «لسـت أجنبيا بحق». يبدو أن للهوية الألمانية جبهات، ولكن مـن دون حدود (انظر أي. بي. كوهين، 1994). ربما تميل الأيديولوجيات القومية الرسـمية إلى أن تكـون أكثر اهتماما بالحـدود الواضحة جدا، غير الغامضة مـن اهتمامها بالأيديولوجيـات العرقية الأخرى. يمكن أن يكون الشـرح لهذا أن الأمم وحدات إقليمية وسياسـية في حاجة فطرية إلى تقسـيم الآخرين إلى داخليين وخارجيين على أساس المواطنة. يصبح التماثل الثقافي فيما بين المواطنين برنامجا سياسـيا مستثمرا في الدولة.

بهذه الطريقة، قد تكون الهويات القومية الرسمية، على وجه العموم، أكثر شمولية وقد تضع مطالب أعظم على الفرد من الهويات العرقية في مجتمع ثنائي، مطالب نادرا ما تقرها مؤسسات الدولة. مع ذلك، كما يظهر المثل الألماني، فالمدارك الشعبية للألمنة هي أكثر تفصيلا وأقل وضوحا مما يمكن أن تنطوي عليه القومية الرسمية للدولة. الفرق بين الخطاب المهيمن والخطاب الشعبي واضح إذن ليس فقط في التضاد بين قومية الدولة وعرقية اللادولة، ولكن كذلك في التضاد بين قومية الدولة / الرسمية والقومية الشعبية / اللارسمية (بانكس، 1996: 155، بومان، 1996، إريكسن، 1993أ).

كما يشير المثل أعلاه، على الرغم من أنه صحيح أن نتكلم عن نظرية عامة للقومية، تحديدا تلك التي عرضت في الصفحات الأولى من هذا الفصل، فإن القوميات على الأرض مختلفة تماما كل منها عن الأخرى. حتى الآن، تعتبر كل القوميات التي عرضنا لها هي قوميات عرقية بطبيعتها. تعترف القومية السنهالية بحضور التاميل السريلانكيين كجماعة عرقية مميزة، ولكنها تضعها في علاقة خاضعة للسنهالية. سنختتم إذن هذا الفصل من خلال اعتبار إمكانية نوع من القومية التي لا تقوم على العرقية.

القومية بلا عرقية

وصفت ما يسمى بالمجتمعات التعددية والثنائية كأنها مجتمعات منقسمة على نحو عميق ومعلمة بصراع دائم ومنافسة على الموارد بين جماعات عرقية متمايزة (هورووتز، 1985، أم. جي. سمث، 1965). على الرغم من أن وجهة النظر هذه قد تكون دقيقة في بعض الحالات، يجادل العديد ضدها لتركيزها بقوة على الصراع وحدود الجماعة، على حساب التعاون قليل التقدير، تشكيل الهوية على امتداد خطوط لا عرقية، وتكامل ثقافي يتجاوز الحدود العرقية. غالبا ما يعتبر الموريشيوس مجتمعا تعدديا نموذجيا (بيندكت، 1965)، هنا، سأتناول الموضوع من وجهة نظر مختلفة، مركزا على المعنى المشترك بدلا من تنافس الجماعة.

هناك اتجاهـــان متكاملان اثنان في القومية الموريشـــية وكلاهما غير عرقـــي ظاهريا في الخاصية (إريكســـن، 1988، 1998). أولا، قد تصور الأمة الموريشـــية كأنها شـــبيهة بـ «الثقافات الفسيفســـائية» مجســـدة في سياســـات الهوية للجزيـــرة. التعابير النموذجية لوجهـــة النظر هذه للأمة هـــي العـــروض الثقافية المنظمة ســـنويا بمناســـبة يوم الاســـتقلال (عيد الجمهورية منذ 1992). في هذه العروض، تدعى كل فئة عرقية رئيســـية لتقـــدم أغنية أو رقصة «نموذجية» من وعائها الثقافي. يقدم الموريشـــيون الصينيـــون دائما تنينا مـــن نوع ما، يغني الهندوس أغانـــي فيلم هندي أو يعزفون موســـيقى الســـيتار، ويعيد الكريوليون دائما السيغا (أحد أشكال الغناء المرتبط بالكريوليين). بهذه الطريقة، تصور الأمة كأنها فسيفســـاء. هذا الاتجاه، والذي قد نســـميه «التعددية الثقافية» واضح الحضور كذلك في الإعلام الجماهيري القومـــي، حيث تقدم كل جماعة من خلال برامج إذاعية وتلفزيونية محـــددة، وفي النظام التعليمي، حيث قد يتعلم الطلاب «لغة الأجداد» كلغة أجنبية.

يرســـم الاتجاه الرئيســـي الآخر في القومية الموريشـــية الأمة بوصفها مجتمعا محليا فوق عرقي أو غير عرقي، والذي يضم أو يســـمو بالعرقية بدلا من أن يدعمها. العلم، النشـــيد القومـــي واللغة القومية تعبر عن مثل هذه القومية. اللغة القومية للموريشـــيوس هي الإنجليزية، وهي ليست لغة أي من جماعات الأجداد العرقية وليســـت في الواقع اللغة المنطوق بها في الوقت الراهن خارج السياقات الرسمية – والتي تبدو لذلك خيارا مناسبا كمكون فوق عرقي (إريكسن، 1992أ). الرموز الاستعمارية، والتي لا يمكن أن تقرن بجماعة عرقية معينة، مهيمنة كذلك. يتم التشـــديد على المساواة الرسمية والفرص المتساوية.

الوضع الموريشي أكثر تعقيدا مما يقترحه هذا الملخص. هناك بعض التوتر العرقي، وهناك نزاعات بين صيرورات الهوية القومية والعرقية. تواجه العديد من الدول ما بعد الاستعمارية بمشاكل مماثلة لتلك التي في الموريشيوس. إنها بوضوح بناءات ذات أصول متأخرة. عندما يسأل عمانوئيل والرشتاين، ببلاغة: «هل توجد الهند؟» (1991أ)، فإنه يجب

عليـــه أن يجيب بـ«لا» - أو على الأقل، أنها لـــم تكن موجودة بوصفها مجتمعـــا محليا تصوريا قبل فترة الاســـتعمار. لم يكن للعديد من دول ما بعد الاســـتعمار، وبخاصة في أفريقيا، وجود يمكن إحياؤه كدول ما قبل الاســـتعمار، والأغلبية الساحقة لهذه الدول هي ثنائية، على الرغم مـــن أنه حقيقة، كما يجـــادل بانكـــس (1996: 157)، أنه في العديد من الحـــالات، كانت هذه الدول مهيمنا عليها مـــن قبل جماعة عرقية معينـــة. مع ذلك، لا بد من توضيح نقطتين: أولا، ربما الدولة الأفريقية الوحيـــدة فقط التي انهارت مؤسســـاتيا في فترة ما بعد الاســـتعمار، تحديدا الصومال، هي كذلك واحدة من الدول القليلة أحادية العرقية. بكلمات أخرى، أن الهوية العرقية المشتركة ليست كافية لبناء أمة. ثانيا، فـــي معظم الدول الثنائية، هناك حاجة إلـــى درجة ما من المواءمة بين الجماعات المكونة، وهناك لازمة لدرجة ما من الرمزية فوق العرقية - إذا كنا نريد تفادي أعمال الشغب والاضطرابات. أن نرسم الأمة كأنها مماثلة مع «جماعات عرقية فسيفســـائية» يمكن، في الوقت نفسه، أن يهدد بتقويض مشـــروع بناء الأمة مـــن حيث إنه يركز على الاختلافات بدل التماثلات.

في مناقشـــة هذا الجزء كما ظهر في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، يعبر بانكس عن شـــك جـــدي فيما يتعلق بمفهـــوم الأمم غير العرقية والـــذي «يتجنب أي عرقيات محليـــة» (1996: 158). بدلا من ذلك، فإنه يجـــادل بأن «كل القوميات، ما إن تتحقق ســـيطرة الدولة، ترمي على نحـــو مقصود لتعزيز وتجســـيد الهويـــات العرقيـــة للمنحرفين الآخريـــن على نحـــو تفصيلي، ضمـــن الدولة القوميـــة، وأن تطمس في الوقت نفســـه فكـــرة الخصوصية العرقية ضمـــن الهوية القومية» (1996: 158). وجهـــة نظره، بكلمات أخـــرى، أن الأمم تميل إلى أن تهيمن عليها جماعات عرقية تنكر هويتها العرقية (مقدمين أنفســـهم بدلا من ذلك كمواطنين ببســـاطة أو كبشـــر) وإمـــا تبعد الآخرين إلى مرتبة الأقلية أو تســـتوعبهم. هذا جدل مهم، وغالبا ما تنجح الهيمنة الرمزيـــة بهذه الطريقة. على ســـبيل المثـــال، غالبا ما تعبـــر الهيمنة

الذكورية عن نفسها من خلال افتراض ضمني بأن «البشر» «رجال» (يظهر ذلك في البيانات، وهو شائع في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، مثل «يسمح س من الرجال لنسائهم بالعمل خارج المنزل»). الصورة النمطية لـ «الأمريكي» على نحو نموذجي هي الرجل الأبيض، وما إلى ذلك. على الرغم من ذلك لست مقتنعا بالتطبيقية العامة لهذا الجدل. في الترينيداد والتوباغو، كانت ولاتزال الجماعة المهيمنة منذ الاستقلال هي الترينيداديون الأفارقة، ويمكن أن يجادل أن الترينيداديين الهنود كانوا ولايزالون يعتبرون دخلاء كأقلية – مع ذلك، في أواسط التسعينيات، أصبح هندي ترينيدادي رئيسا للوزراء للبلاد، ويكيف الترينيداديون الهنود ويتأقلمون مع رموز الأفرقة، مثل الآلات الموسيقية الفولاذية وموسيقى الكاليبسو. تصبح الحدود الثقافية ضبابية على نحو متزايد، وتصبح مصطلحات الهيمنة الاستطرادية غير واضحة (انظر ستيوارت، 2007، لتقصٍّ مستفيض حول نوع معين من الخلط الثقافي، تحديدا صيرورة الهوية الكريولية). في الولايات المتحدة الأمريكية، تم تحدي الهيمنة التقليدية للرجل الأبيض في عدد من التوجهات: الهموم والمناقشات فيما يتعلق بالتعليم متعدد الثقافات (انظر الفصل الثامن) هي أحد الأمثلة، يميل أكثرية الأمريكان الحائزين جائزة نوبل إلى أن يكونوا يهودا، الرئيس الحالي في الحقيقة أسود، وكذلك حال وزيرة الخارجية السابقة، وأحد أكثر المدافعين عن النموذج الأمريكي، فرانسيس فوكوياما، من أصل ياباني. يميل الوضع في المملكة المتحدة كذلك إلى أن يكون ملونا أكثر في سياق المظهر الفسيولوجي والصورة الثقافية فيما بين نخبها مما كان في الماضي. لا أقول إن العنصر العرقي في القومية على وشك أن يختفي بسبب العولمة ومحو «الاختلاف الثقافي الراديكالي»، فقط أقول إنه ليس من الضروري الربط بين الهوية القومية والهوية العرقية. أيديولوجيا القرابة المجازية التي تستند إليها صيرورة الهوية القومية يمكن أن تلصق بالسلالة (البيولوجية) المشتركة، ولكن يمكن كذلك أن تلحق نفسها بالتجارب التاريخية المشتركة أو الإقليم (إيركسن، 2004ب).

دعونـــا نترك هذه المناقشـــة جانبا، وننظر بدلا مـــن ذلك إلى كيف أن بعـــض وجهات النظر التـــي طورت من قبل قد تســـلط الضوء على الوضع الموريشي. من دراسة للصيرورات العرقية على مستوى التبادلات ما بين الشـــخصية - من دراســـات حزام النحاس المبكرة وما تلاها - نعرف أن الهويات ظرفية وقابلة للتفاوض. من التشـــديد البارثيني على صيرورات الحدود والدراســـات اللاحقة لحـــدود الهوية، نعرف كذلك أن انتقـــاء علامات الحدود عشـــوائي بمعنى أن بعض ســـمات الثقافة فقط تنتقي وتحدد باعتبارها حاســـمة في صيـــرورات الحدود. تماما كمـــا في أن العدد المحتمل لـــلأمم هو أكبر بكثير مـــن العدد الواقعي، فـــإن عدد الجماعات العرقية في العالم غيـــر محدود على نحو كامن. من الدراســـات التي جرت أخيرا للقومية، أخيرا، تعلمنا أن العلاقة بين الممارســـات الثقافية والثقافة المجسدة ليست علاقة بسيطة فقط، وأن الأيديولوجيين يختارون دائما ويعيدون تفســـير جوانب للثقافة والتاريخ تنسجم مع شرعنة سلطة معينة.

على أســـاس وجهات النظر العميقة هـــذه، فإن من المحتمل أن نتوصل إلى اســـتنتاج مفاده أن القومية الموريشـــية قد تمثل محاولـــة لابتكار أمة بالمعنى التقليدي، أن المجتمع الموريشـــي يعيش حاليا مرحلة مبكرة للأصل العرقي لأمة. يجري العمل لاختراع تاريخ مشترك لكل الجماعات العرقية للجزيرة، وقد أقترح أن «أســـطورة أصل» معقولة بالنسبة إلى الأمة يمكن أن تكون أعمال الشـــغب العرقية الأخيرة، في 1967 - 8، «أعمال الشغب لإنهاء كل أعمال الشغب». مضى تجانس الممارسات الثقافية بعيدا، بسبب التصنيع والتوحيد الرأسمالي المتســـارع، والآن فإن الأكثرية الساحقة من الموريشـــيين يتكلمون اللغة نفسها في البيت (الكريولية بمفردات فرنسية). بينما يتحدد جزء متصاعد من حياة الفرد خلال أدائه أو أدائها في ســـوق العمـــل قد يحل التنـــوع العرقي للهوية القومية فـــي النهاية محل الهويات العرقية المطلقة.

مـــن الجانب الآخر، فإن الدرس الرئيســـي الذي يمكن أن يســـتمد من دراســـات العرقية هو أن الفئات العرقية المنتهية تميل إلى أن تعاود

الظهور، غالبا مع قوة غير مسبوقة. المثال الذي غالبا ما يشار إليه هو السلتيون الذين «يتلاشون على الدوام» لألف من السنين. في الولايات المتحدة الأمريكية، التي يشار إليها بين فترة وأخرى كأنها أمة غير عرقية، فإن الهويات المتصلة وسياسات الهوية العرقية هي ربما كانت أكثر أهمية من قبل مطلع القرن الحادي والعشرين. بالإشارة إلى القيم «البدائية»، فإن مثل صيرورات الهوية هذه تبقى قادرة على تحريك الناس – بعد سنوات من تلاشي الظروف الاجتماعية التي أدت إلى تشريعها. وفي الموريشيوس نفسها، بعد ثلاثين عاما من «آخر أعمال الشغب العرقية»، انبثق العنف العرقي لفترة قصيرة مرة ثانية في فبراير 1999، بعد موت مطرب كريولي شعبي في قبضة الشرطة من دون معرفة الأسباب (إيركسن، 2004ج). تبقى الموريشيوش على الرغم من ذلك مزدهرة، ومستقرة وديموقراطية قائمة على أساس تعددية الهويات العرقية التي تنسجم مع الهوية القومية – وهذا كذلك ناتج محتمل للعملية المستمرة للتحول.

الأمم ليست بالضرورة أكثر ثباتا من الجماعات العرقية. زد على ذلك، كما اقترح أعلاه، فإن الأمم الثنائية قد يعاد تحديدها بصورة مؤثرة تاريخيا، من أجل مواءمة الادعاءات بالحقوق من الجماعات التي شعرت بالإقصاء من قلب الأمة. في مقارنة مثيرة للاهتمام بين الولايات المتحدة، كندا وأستراليا، يظهر جون هتشنسون (1994) كيف أن الرمزية والهويات الرسمية لبلدان «العالم الجديد» الثلاثة هذه أعيدت صياغتها خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين. إنه يحلل حدثا تذكاريا رئيسيا في كل بلد: الذكرى المئوية للدولة الكندية الفدرالية (1967)، الذكرى المئوية الثانية لإعلان الاستقلال في الولايات المتحدة الأمريكية (1976) والذكرى السنوية الثانية للاستيطان في أستراليا من قبل الأوروبيين (1988). في كل هذه الحالات الثلاث، كانت للسلطات رؤية لإدماج الهوية القومية البيضاء المتجانسة، وفي كل الحالات الثلاث، أدت الاحتفالات القومية إلى طعن واسع الانتشار للطريقة التي تم بها تأطير القومية. في كندا، تم تأشير الذكرى المئوية ببداية الحركة الانفصالية

الكيبيكية، في الولايات المتحدة الأمريكية تظاهر عدد متنوع من ناشطي الأقليات على نحو فوضوي، وفي أستراليا، كان السكان الأصليون على وجه التحديد ضد الاحتفالات بقوة، وأعلنوا «سنة قومية للحداد» (هتشنسون، 1994 : 170). مما يثير الاهتمام، أن كل البلدان الثلاثة شرعت منذ ذلك التاريخ بمراجعة التعريف الرسمي لمفهوم القومية، وتقدم أنفسها الآن إلى العالم الخارجي كـ «مجتمعات متعددة الثقافات» بدلا من كونها مجتمعات بيضاء. إذا ما قبل المرء فكرة أن الهوية القومية يجب ألا تقوم على أصول عرقية مشتركة، فإن الاضطرابات والنزاعات المحيطة بالطقوس قد تقوي بالواقع التماسك القومي من خلال تحقيق أوسع مشاركة ممكنة.

إعادة النظر في القومية والعرقية

القومية والعرقية مفهومان متقاربان، وأكثرية القوميين عرقيون بطبيعتهم. التمييز بين القومية والعرقية كمفاهيم تحليلية هو عملية بسيطة، إذا ما تمسكنا بالمستوى الرسمي للتعاريف. الأيديولوجيا القومية أيديولوجيا عرقية تتطلب دولة بالنيابة عن الجماعة العرقية. على الرغم من ذلك، يمكن أن يكون التمايز عمليا إشكاليا بدرجة عالية جدا.

أولا، قد تعبر القومية أحيانا عن أيديولوجيا عرقية ثنائية أو فوق العرقية تشدد على الحقوق المدنية المشتركة بدلا من الأصول الثقافية المشتركة. تلك هي الحالة في العديد من الدول الأفريقية كما هي الحالة في فرنسا أو الموريشيوس، حيث لا وجود لجماعة عرقية تحاول بصورة علنية أن تحول بناء الأمة إلى مشروع عرقي لمصلحتها. يمكن أن يكون التمايز بين القومية العرقية والقومية الثنائية أو فوق العرقية ذا صلة هنا، متداخلا مع التمايز الكلاسيكي، وغالبا المنتقد، بين الحركة القومية «العرقية» (أوروبا الشرقية) والقومية «المدنية» (أوروبا الغربية).

ثانيا، قد تجد فئات معينة من الناس نفسها في منطقة رمادية بين العضوية التامة في الأمة وهوية الأقلية العرقية. إذا ما أراد بعض أعضائها

الاستقلال السياسي التام، يحد الآخرون من مطالبهم إلى الحقوق اللغوية والحقـوق الأخرى ضمن الدولة القائمة. يعتمد الأمر على المتحدث ما إذا كانـت الفئة أمة أو جماعة عرقية. زد علـى ذلك، يمكن للعضوية القومية والعرقيـة أن تتغير وفق الظروف. ينتمي المكسـيكي في الولايات المتحدة إلـى أقلية عرقية، ولكنه ينتمي إلى أمة عندمـا يعود هو أو تعود هي إلى المكسيك. تلك الدلالات ليسـت بريئة سياسيا. بينما يصف أنصار الدولة البنجابية المسـتقلة (خالسـتان) أنفسـهم كأمة، تراهم الحكومة الهندية كمتمردين عرقيين. إرهابيونا هم مقاتلوهم من أجل الحرية.

ثالثـا، لا تسـتخدم المصطلحـات بصـورة ثابتة فـي الإعلام الجماهيـري والمحادثـات العابـرة. عندمـا، بالنظر إلـى الاتحاد السـوفييتي السـابق، تكلم واحد عـن «104 أمم» مكونة الاتحاد، أشـار هذا المصطلح إلى الجماعات العرقية. فقط ما لا يزيد على عـدد أصابع اليد الواحدة منهم، كما ظهر في السـنوات التي تلت زوال سلطة الاتحاد السوفييتي، كانت أمما إلى الحد الذي أراد فيه قادتها الاستقلال التام.

فـي مجتمعات حيث تكون القومية مقدمة فوق كل شـيء باعتبارها أيديولوجيا غير متحيزة جامعة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة، قد تظهر العرقية والتنظيم العرقي كتهديد ضد التماسـك القومي، العدالة والدولـة، قد يظهـر هذا التوتر كصـراع بين أخلاقيـات الخصوصية وأخلاقيـات الشـمولية. في هذه المجتمعـات الثنائية، غالبـا ما تقدم القوميـة كأيديولوجيا فـوق عرقية ضامنة العدالة الرسـمية والحقوق المتساوية للجميع.

يمكـن أن يوصف نوع مختلف للنـزاع بين العرقيـة والقومية، وهو ربمـا أكثر حقيقية بالنسـبة إلى المعنـى المألوف لمصطلـح «القومية»، كنـزاع الجماعة العرقية المهيمنة والجماعة العرقية المهيمن عليها ضمن إطـار الدولة القومية الحديثة. في مثل هذه السـياقات، سـينظر إلى الأيديولوجيا القومية للجماعة المهيمنة كأيديولوجيا خصوصية بدلا من كونها أيديولوجيا شـمولية كونية عامة، حيث تكون ميكانيكيات الإقصاء

والتمييـــز العرقي أكثر جلاء من آليات الإدماج والعدالة الرســمية. هذا النــوع من الثنائية، أو الغموض، هو جوهري بالنســبة إلى الأيديولوجيا القومية (إيركسن، 1991ب).

وصفت هذه الثنائية باعتبارها «وجه يانوس(*) للحركة القومية» (نيرن، 1977: الجزء 3). الصراع بين العرقية والقومية واضح، على سبيل المثال، في حالة العلاقة بين البريتونيين والدولة الفرنسية. مثل هذا الوضع مميز للعالم المعاصر، حيث تميل الدول إلى أن تكون مهيمنا عليها سياســيا من قبل إحدى الجماعــات العرقية المكونة لها (انظر كونور، 1978) أو، بدقة أكبــر، من قبل نخبتهــا. في الفصلين القادمين ســأميز بين نوعين لوضع الأقلية، ذلك الذي يخص الســكان الأصليــين وذلك الذي يخص الأقليات الحضرية، وسيتم توضيح الاختلافات والتشابهات بين أوضاعها. ستلتقط بضعــة موضوعات تم التعامل معها في هــذا الفصل، من ضمنها الهويات القومية التي نوقشت، الثقافة والحقوق، المواطنة والتغير الثقافي، ستُطور أكثر في النوعين من السياقات.



(*) يانوس (Janus)، هو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلم عند الرومان [المحررة].

7

الأقليات والدولة

(من) جانبهم، لدى الهنود القليل أو لا شيء على الإطلاق ليضعوه بمكان الإدارة الحكومية: لا وجود لمناهج «هندية بصورة نموذجية» لإدارة مستشفى ولا وجود لطريقة «هندية بصورة نموذجية» لحفظ السجلات أو استخدام الآلات الطابعة.

يوجين إي. روسنز (1989، 72)

الطريق من النزعة القومية إلى النشأة الكلية للأمة المقدسة، وأبعد من ذلك إلى النقاء والتطهير العرقي، مباشر نسبيا.

آرون أبادوراي (2006، 4)

«أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسية إلى غموض الظروف الاجتماعية، وإلى النسبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلى حقيقة أن الناس يصنعون التاريخ، على الرغم من أنهم لا يفعلون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم»

المؤلف

خلقت الحداثة وتأسيس نظام الدول القومية وضعا جديدا بالنسبة إلى الناس الذين يعرفون اليوم كـ «أقليات عرقية» أو

والتمييـــز العرقي أكثر جلاء من آليات الإدماج والعدالة الرســمية. هذا النـــوع من الثنائية، أو الغموض، هو جوهري بالنســبة إلى الأيديولوجيا القومية (إيركسن، 1991ب).

وصفت هذه الثنائية باعتبارها «وجه يانوس(*) للحركة القومية» (نيرن، 1977: الجزء 3). الصراع بين العرقية والقومية واضح، على سبيل المثال، في حالة العلاقة بين البريتونيين والدولة الفرنسية. مثل هذا الوضع مميز للعالم المعاصر، حيث تميل الدول إلى أن تكون مهيمنا عليها سياســيا من قبل إحدى الجماعــات العرقية المكونة لها (انظر كونور، 1978) أو، بدقة أكبــر، من قبل نخبتهــا. في الفصلين القادمين ســأميز بين نوعين لوضع الأقلية، ذلك الذي يخص الســكان الأصليــين وذلك الذي يخص الأقليات الحضرية، وسيتم توضيح الاختلافات والتشابهات بين أوضاعها. ستلتقط بضعــة موضوعات تم التعامل معها في هــذا الفصل، من ضمنها الهويات القومية التي نوقشت، الثقافة والحقوق، المواطنة والتغير الثقافي، ستُطور أكثر في النوعين من السياقات.



(*) يانوس (Janus)، هو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلم عند الرومان [المحررة].

7

الأقليات والدولة

(من) جانبهم، لـــدى الهنود القليل أو لا شـــيء على الإطلاق ليضعوه بمكان الإدارة الحكومية: لا وجـــود لمناهج «هندية بصورة نموذجيـــة» لإدارة مستشـــفى ولا وجـــود لطريقـــة «هندية بصـــورة نموذجية» لحفظ السجلات أو استخدام الآلات الطابعة.

يوجين إي. روسنز (1989، 72)

الطريق من النزعة القومية إلى النشـــأة الكلية للأمة المقدســـة، وأبعد من ذلك إلى النقاء والتطهير العرقي، مباشر نسبيا.

آرون أبادوراي (2006، 4)

«أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسية إلى غموض الظروف الاجتماعيـــة، وإلى النســـبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلـــى حقيقـــة أن النـــاس يصنعـــون التاريخ، على الرغم مـــن أنهم لا يفعلـــون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم»

المؤلف

خلقت الحداثة وتأســـيس نظام الدول القومية وضعا جديدا بالنســـبة إلى الناس الذيـــن يعرفون اليوم كـ «أقليات عرقية» أو

«شعوب أصلية». أصبح معظمهم مواطنين في الدول، سواء أحبوا ذلك أم لا. لعب انتشار الرأسمالية كذلك دورا مهما في خلق الظروف لأشكال جديدة للعرقية - من كل التغيرات الاقتصادية المحلية والتغير الثقافي ومن خلال الهجرة. يمكن أن توصف وجهة النظر عن العرقية والقومية في هذا الفصل كوجهة نظر من الأسفل، من حيث إننا نركز على الجماعات العرقية غير المهيمنة في الدولة. تبقى الجماعات العرقية متمايزة على الرغم من المساعي المبذولة من قبل وكالات الدولة القومية لإدماجهم سياسيا، وثقافيا، واقتصاديا . أو، بحالات أخرى، فإنهم قد يحاولون أن يصبحوا مندمجين كمواطنين متساوين، ولكن يحفظون منفصلين من خلال سياسات العزل.

في إعادة تقييم لكتاب «الجماعات العرقية والحدود»، يقر فريدريك بارث بأن تحليلات زملائه و«تحليلاته للعام 1969 أعطت اهتماما محدودا لتأثيرات تنظيم الدولة» (1994: 19). مع ذلك، فإن التخصص في دراسات العرقية التي تسمى دراسات الأقلية ليس متهما بهذا الحذف، من حيث إن مصطلح «الأقلية» ذو معنى فقط في سياق الدولة.

الأقليات والأكثريات

يمكن أن تعرف الأقلية العرقية باعتبارها الجماعة التي هي متدنية عدديا بالنسبة إلى بقية السكان في مجتمع، وهي غير مهيمنة سياسيا ويعاد إنتاجها كفئة عرقية أو جماعة. مثل المفاهيم الأخرى المستخدمة في تحليلات العرقية، فإن المفهومين التوأم الأقلية والأكثرية هما نسبيان ومتصلان. توجد الأقلية فقط في العلاقة بالأكثرية والعكس صحيح، وعلاقتهما محتملتان على حدود النظام ذي العلاقة. في العالم المعاصر، حدود النسق هذه هي دائما تقريبا حدود دولة. تتغير إذن علاقات الأكثرية - الأقلية إذا ما أعيد رسم حدود الدولة. بينما يشكل السيخ أقلية صغيرة جدا في الهند (1.9 في المائة من مجموع السكان)، فإنهم يشكلون الأكثرية (أكثر بقليل من 60 في المائة) في البنجاب. إذا ما كانت المطالبة العسكرية للسيخ من أجل الاستقلال (المدعمة من قبل البعض، وليس من كل السيخ)

ناجحة في النهاية، ستكون هناك أقلية هندوسية تمثل 35 في المائة في بلاد الخالستان المستقلة. بكلمات أخرى، حالما تصبح الأقليات أكثريات بسبب إعادة تعريف نسق الحدود، تظهر أقليات جديدة.

علينا أن نضع في البال أن الجماعات التي تكون أكثريات في منطقة واحدة أو بلد واحد قد تكون أقليات في أماكن أخرى. يشكل المجريون أو الهنغاريون على سبيل المثال أكثرية قوية في هنغاريا، ولكن جماعات كبيرة من الناس ممن يعتبرون أنفسهم ويعتبرون من قبل الآخرين هنغاريين يعيشون في بلدان مجاورة (سلوفاكيا، رومانيا، صربيا والنمسا) حيث يكونون أقليات. الروس، أكثرية السكان في الاتحاد السوفييتي السابق، أصبحوا أقليات في العديد من الدول القومية لما بعد الاتحاد السوفييتي. يمكن أن تكون جماعات المهاجرين في وضع مقارن، ينتمي أعضاء هذه الجماعات إلى أكثرية (أو أمة) في بلدهم الأصلي، ولكنهم ينتمون إلى أقلية (أو جماعة عرقية) في البلد المضيف. يمكن لجماعة الأكثرية أن تصبح كذلك أقلية من خلال إدماج إقليمها في منظومة أكبر.

هناك إمكانات لتحول ظرفي، وكذلك لتغير تاريخي، بين مكانة الأقلية والأكثرية لجماعة أو فئة معينة. هنا علينا أن نلاحظ أن حدود الجماعة نفسها قد تبقى غير متغيرة إلى حد ما من خلال مثل هذه العملية.

الأقليات والدولة

في العالم المعاصر، يجبر كل واحد تقريبا على أن يأخذ هوية كمواطن - بالكلمات اللاذعة لديفيد ميبيري - لويس (1984)، فإننا نعيش في حوت اللوياثان (*). بما أن بعض أشكال التباين الثقافي والعرقي يجب أن تكون «مسألة خارج المكان» بالنسبة إلى القوميين بمثلهم للتجانس الثقافي (وإن لم يكن عرقيا بالضرورة)، فإن مثل هذا التنوع غالبا ما يعرف من قبل الجماعات المهيمنة كمشكلة، كشيء ما على الواحد أن «يتغلب» عليه. إن عمليات الإبادة المحضة والنزوح القسري هي من أكثر الطرق وحشية

(*) وحش بحري ورد في عدة مواضع من الكتاب المقدس - [المحررة].

التي اســتخدمت من قبل الدول في تعاملاتها مع الأقليات. تلا الاستعمار الأوروبــي بضع حالات للإبادة الجماعية في الأمريكتين وأســتراليا، حالة أخــرى معروفة كانت الإبــادة المنهجية لليهود الألمان ويهود وســط أوروبا والغجــر من قبل الرايخ الثالث قبل وخلال الحرب العالمية الثانية، تتضمن أمثلــة أكثر تأخرا محاولات «التطهير العرقي» في أجزاء من يوغســلافيا السابقة ومذبحة الهوتو على التوتسي في رواندا العام 1994.

تم القيام بالإزاحة القسرية لجماعات عرقية كاملة من قبل المستعمرين الشمال أمريكيين، وكذلك الحال من قبل الاتحاد السوفييتي في ظل حكم ســتالين ومن قبل مملكة الأنكا ما قبل الكولومبية في الأنديز، حيث أزيح الآيمارا قسريا. أصبحت هذه الطرق في مجملها أقل انتشارا منذ الحرب العالمية الثانية. اليوم، تستخدم الدول على وجه العموم واحدة أو بضعا من الاستراتيجيات الرئيسية الثلاث في تعاملاتها مع الأقليات.

أولا، قد تصر الدولة على اســتيعاب «الجماعــات المقاومة للاندماج وفق المقاييــس المحددة» (مصطلح غيلنــر). قد تصر، قل، علــى أن الأقليات مثل البريتونيين والبروفنسيين يصبحون فرنسيين، بمعنى أن يسقطوا لغاتهم ضيقة الأفــق وعلامات الحدود ويعرفون أنفســهم تدريجيا كفرنســيين. على الرغم من أنه غالبا ما يعتقد أن مثل سياســات الاســتيعاب هذه تساعد جماعاتهم المستهدفة لنيل الحقوق المتساوية لتحسين مكانتهم الاجتماعية، فإنها غالبا ما تلحــق المعاناة وفقدان الكرامة على الأقليــات، ممن يتعلمون إذن أن تقاليدهم هم لا قيمة لها. في الفصل السابق، رأينا مثلا على حركة إعادة البعث العرقي، الحركة البريتونية، والتــي بدت لتتنافس من أجل مورد نادر هو تقرير المصير الثقافي. تقود السياســات الناجحة للاستيعاب في النهاية إلى اختفاء الأقلية. في التاريخ البريطاني المتأخر، كان هذا هو قدر الشعب القرنيشي (*)، ممن لا يتميز أحفادهم عن الإنجليز. بمعنى أن نقول، إنهم إنجليز.

ثانيــا، قد تختار الدولة الهيمنة، ممــا يتضمن في الغالب التمييز على أســس عرقية. يســتتبع هذا أن تقتلع الأقلية من الأكثرية، ويبرر هذا في الغالب من خلال الإشــارة إلى الدونية الثقافيــة المفترضة للأقلية. غالبا

(*) Cornish، نســبة إلى كورنوال أو قرنوال، وهي مقاطعة إنجليزية ســاحلية جنوب غرب إنجلترا - [المحررة].

مـــا تحمل أيديولوجيات التمييز فكرة أن مـــن المؤذي أن «نخلط الثقافات» أو الجماعــات العنصرية، وتهتم بالمحافظة على الحـــدود. دائما ما يكون السـياق ذا قوة غير متناسـقة، على الرغم من أنه، كما سوف نرى، يمكن أيضـــا تحليله من حيث التفاوض. كان نظـــام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا حالــة واضحة جدا عن التمييز العرقـــي، ويتم التمييز كذلك في العديد من المدن الأمريكية على امتداد خطوط عرقية. في الحالة الأخيرة، ليس التمييز بالضرورة نتيجة سياســات الدولة ولكنه بسبب مجموعة من الاختلافات الطبقية تبعا لخطوط عرقية، ثنائيات عرقية، ووصمة أقلية.

يكمـــن الخيار الثالث الرئيســـي بالنســبة إلـــى الدولة في التســـامي بالأيديولوجيـــا العرقية القومية وفي تبنـــي أيديولوجيا التعددية الثقافية، حيث المواطنة والحقوق المدنية التامة منســـجمة مـــع بضع هويات عرقية أو دينية، نموذج فدرالـــي غير مركزي يوفر درجة عالية من الحكم الذاتي المحلي، أو نموذج جمهوري (كما في فرنســـا، ليـــس كما في نظام الحزب السياســـي الأمريكي) حيـــث تكون الهوية الثقافية محددة ببســـاطة كأنها ليست بذات صلة بالمواطنة.

قد تستجيب الأقليات لهيمنة الدولة بثلاث طرق رئيسة، إنهم يملكون ثلاثـــة خيارات وصفت في البداية على أنها «خروج، صوت أو ولاء» من قبل ألفريد هرسشـــمان (1970). الخيار الأول هو الاســـتيعاب. كانت هذه عملية شـــائعة جدا، سواء أكانت قد اختيرت واقعا أم لا. في بعض الحالات، فإنه من المســـتحيل على الرغم من ذلك، بالنسبة إلى الأقلية العرقية، أن تختار الاســـتيعاب. الســـود في أمريكا لم يســـتوعبوا بعد، بدرجة كبيرة لأن لون البشـــرة (العنصر) علامـــة مهمة للهوية الجمعية في الولايات المتحدة. يصبح لون البشرة إذن في النهاية خاصية عرقية، ســـواء أشدد السود أنفسهم عليه أم لا. في علاقات الأقلية – الأكثرية، إذن، نرى المحددات لوجهة نظر تحليلية حول العرقية والتي تشـــدد من وجهـــة نظر أحاديـــة على الجانب الطوعي، الاســـتراتيجي. العديد من الناس هـــم في الحقيقة ضحايا التصنيفات العرقيـــة التي لا يؤيدونها هم أنفسهم.

تملك الأقليات التي ينكر عليها الاستيعاب في الغالب مكانة خاضعة في تقسـيم العمل. يمكـن أن يعتبـروا ضحايا العـزل العرقي. تقاوم الجماعات الأخرى، على الرغم من ذلك، الاسـتيعاب وتعبر عن رد فعل من خلال الاندماج العرقي. يتكون الخيار الثاني بالنسـبة إلى الأقليات إذن فـي إذعانهـم للتبعية، أو بطـرق أخرى محاولـة التعايش بصورة سـلمية مع الدولة القومية. قد يفاوضون أحيانا من أجل الحصول على اسـتقلال ذاتي محدود في، قل، قضايا دينية، لغوية أو سياسية محلية. في حالات أخرى، قد تعيد مثل هذه الجماعات إنتاج حدودها وهوياتها بصورة غير رسـمية. البعض، مثل يهود أمريكا الشـمالية، الموريشيين الصينيين أو كريولي فريتاون (في سيراليون، انظر أي. كوهين، 1981) يمكن أن يعتبروا نخبا، وكما أظهرت أيمي تشوا (2004) في مسح على مستوى العالم للنخب العرقية، يميل مهاجرو الأقليات إلى تشكيل نخب اقتصاديـة في بلـدان العالم الثالث، تماما علـى الضد من الوضع في أوروبا الغربية.

الخيار الرئيسي الثالث بالنسبة إلى الأقليات، الخروج أو الانفصال، هو بطبيعته لا يتوقف مع سياسـات الدولة. الجماعات التي تفضل الانفصال والاستقلال التام هي دائما مجتمعات محلية عرقية بمفهوم هاندلمان، وقد وصفتها فيما سبق بأنها أمم أولية.

هذه الاستراتيجيات نماذج مثالية. عمليا، ستدمج كل من تكتيكات الدولة واستجابات الأقلية عادة استراتيجيات الاستيعاب والعزل (أو الإدمـاج العرقي)، وقد تتقسـم الأقليات حول قضايا الاسـتقلال. المصطلح الشائع لوصف المساومات بين الاستيعاب والعزل/ الإدماج، هـو «التوحيـد». ينطوي هـذا على مشـاركة الأقليـة المتزامنة في المؤسسات المشتركة للمجتمع وإعادة إنتاجها لهوية الجماعة والحدود العرقية. كما سـنرى أدناه، قد تحلل العديد مـن علاقات الأكثرية - الأقليـة من خلال التركيز على التوتر بين المسـاواة والاختلاف على امتداد هذه الخطوط.

خلق الأقليات في العالم الحديث

متى أصبح اليانومامو أقلية؟ في دراسات نابليون شاغنون واسعة الانتشار (كما في شاغنون، 1983)، فإنهم لا يظهرون كأقلية. على العكس، إنهم يظهرون كجماعة مهيمنة مقسمة إلى قبائل وأفخاذ، وليس إلى جماعات عرقية. اليوم، ينظر إلى اليانومامو، ويعرف قادتهم أنفسهم، كأقلية عرقية أو سكان أصليين. بناء على القانون الدولي على شبكة عالمية للسكان الأصليين، فإنهم يتفاوضون مع الحكومتين الفنزويلية والبرازيلية من أجل الحصول على حقوق أقليمية. من خلال العملية الثنائية للتوحد في الدولة وفي نمط الإنتاج الرأسمالي ونظام الاستهلاك (انظر الفصل الخامس) أصبح اليانومامو أقلية. تسبب توحدهم الجزئي في نظام وهيمنة أكبر، سواء كان إراديا أو لم يكن في وضعهم الحالي كأقلية.

عندما ينجز هذا النوع من التوحيد بدرجة ما، فإنه يقود عادة إلى ردود فعل تكميلية للاستيعاب والإدماج العرقي. في حالة العديد من الأقليات، فإن من المحتمل أن نتعقب المراحل المتمايزة في استراتيجياتهم. علينا أن نلاحظ هنا أن ورقة أعمال «الحقوق الثقافية» هي حديثة في عالم السياسة، وأنه فقط بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت العضوية في أقلية عرقية، في بعض المجتمعات، ميزة سياسية. لا ميثاق الأمم المتحدة ولا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان احتوى فقرات حول حقوق الأقليات (يونغ، 2004)، وكان فقط العام 2007 أن تبنت الجمعية العمومية للأمم المتحدة إعلان الأمم المتحدة لحقوق السكان الأصليين، بعد أكثر من عشرين عاما على النقاش في الموضوع.

في الوقت الحاضر فإن «صيرورة عرقية» مهمة تأخذ مكانها، كما جودل في الفصلين الرابع والخامس، هذه الصيرورة ترتبط بالحداثة. إنها ما يمكن أن يوصف كذلك كصيرورة سياسية للثقافة، أو الاتجار بها (كما في كوماروف وكوماروف، 2009، لما يسمونه «المؤسسة العرقية». لفترة طويلة عرفت أقلية الآينو في هوكايدو (اليابان) من قبل اليابانيين المهيمنين ليس كأقلية عرقية، بل كيابانيين غير مكتملين (سوبيرغ، 1993). أسست عمليات البعث العرقي الأخيرة للآينو، ممن يشدد قادتهم على «أننا نملك

ثقافة خاصة بنا»، نوعا جديدا للعلاقة مع اليابانيين. بدلا من أن يقاسوا بمقاييس المجتمع الياباني، فإنهم الآن يقدمون أنفسهم كشعب، متمايز عن اليابانيين ومساو لهم، كمختلف بدلا من أن يكون أدنى. بتقديم خيار بين أن يكونوا دون المستوى الطبقي المطلوب أو أقلية عرقية، فإن العديد من الجماعات تميل إلى اختيار الأخيرة.

على الرغم من أن هذا المثل يشير إلى السكان الأصليين، فإن النقطة التي قدمت حتى الآن ذات مصداقية بالنسبة إلى أقليات أخرى كذلك. إن ما يملكونه معا هو علاقة صراع محتمل مع الدولة و/أو الجماعة المهيمنة. في القسم التالي، سأميز بين نوعين من أوضاع الأقليات: السكان الأصليين والأقليات الحضرية المهاجرة.

المحلية

يستخدم مصطلح «السكان الأصليين» أو «المحليين» في الأنثروبولوجيا لوصف جماعة غير مهيمنة في أقليم محدد، مع ادعاء معترف به إلى حد ما بالأصالة (انظر كامبيل، 2004، بين، 1992، 2000، حول تعقيدات هذا المصطلح المتنازع عليه). السكان الأصليون ليسوا بالضرورة «أول القادمين». على الرغم من أن الألمان والروس قد يكونون من أقدم الجماعات العرقية الباقية على قيد الحياة في أجزاء من مناطقهم المعنية، فإنهم لا يعتبرون سكانا أصليين. تعرف الجماعات الأصلية على أنها جماعات لا دولة، ويربطون دائما بالنمط اللاصناعي للإنتاج (سوغيستاد، 2001). لا يعني هذا أن أعضاء الجماعات الأصلية لا يشتركون على الإطلاق في الحكومات أو العمل في المصانع، بل إنهم يمثلون طريقة في الحياة تجعلهم أكثر هشاشة تحديدا بالعلاقة مع الحداثة والدولة. أخضع السكان الأصليون تاريخيا إلى مذابح كبيرة، استيعاب بالقوة وإهمال (حتى أن سكان أستراليا الأصليين لم يحسبوا في التعدادات القومية حتى الستينيات). منذ النصف التالي للقرن العشرين، تحديدا منذ السبعينيات، أصبحت العديد من مثل هذه الجماعات منظمة سياسيا بالطرق التي تمكنها من الترويج لمصالحها في مواجهة الأكثرية الشمولية المهيمنة. كان

ولايزال تشكيل المجلس العالمي للسكان الأصليين مهما في هذا المجال. منظورا إليه من وجهة نظر النظرية الأنثروبولوجية للعرقية، فقد أثبتت ديناميات مثل هذه الحركات العرقية السياسية كونها أرضا خصبة لدراسة صيرورات الهوية في حال التغير (انظر، على سبيل المثال، براس، 1985).

كما لوحظ من قبل نيك توماس (1992)، زيادة في ذلك، فإن من سوء الفهم الشائع أن السكان الأصليين كانوا معزولين قبل الاستعمار والدولة، حتى إذا ما كان الوضع الحالي يمثل شيئا ما جديدا، كما يظهر في

> فنون وحرف السكان الأصليين في محل حضري لبيع التذكارات للسياح الأوروبيين، والعمال المهاجرين من السكان الأصليين ممن يتحركون بين المكسيك وكاليفورنيا، وفلسفات السكان الأصليين للإنسانية جمعاء، والسكان الأصليين في الإعلام السائد، والفنانين من السكان الأصليين في باريس، ومنظمات السكان الأصليين (فورت، 2009).

مع ذلك، يقف السكان الأصليون في علاقة صراع محتمل مع الدولة القومية كمؤسسة. غالبا ما يقدم مشروعهم السياسي الرئيسي كمحاولة للبقاء بوصفهم جماعة حاملة للثقافة، ولكنهم نادرا ما يبصرون تشكيل دولتهم القومية. إنهم ليسوا بسكان دولة.

الصراع الإقليمي

يخص النوع الأكثر شيوعا للصراع بين السكان الأصليين والدولة الحقوق الإقليمية. الحالة النموذجية لهذا النوع هي النزاع المستمر بين هنود الكري والدولة الكندية على مشروع المياه بالطاقة الكهربائية في خليج جيمس. في السبعينيات قررت السلطات الكندية بناء سد كبير وسط منطقة معترف بها على أنها أرض الصيد التقليدية للهنود، الذين احتجوا ضد ما رأوا أنه استخدام غير مشروع للقوة. أظهر الصراع الوضع السياسي الصعب للسكان عديمي الدولة عندما يواجهون بدولة تضم إقليمهم بصورة رسمية. مع ذلك، شدد الأنثروبولوجيون الذين درسوا نزاع خليج جيمس على المهارة المعتبرة التي أبداها قادة الهنود كمساومين

ومفاوضين (فيات، 1985). على وجه العموم نظر إلى ذلك على أنه حدث مهم لتشكيل الهويات الهندية الكندية (روسنز، 1989): من خلال مثل هذه المواجهات مع الدولة، نظمت الجماعات الهندية بصورة مؤثرة ونجحت في حشد الموارد السياسية، كما نجحت في تعلم الثقافة واستخدامها استراتيجيا في المفاوضات السياسية.

درست قضية موازية في سكاندنيفيا الشمالية من قبل روبرت بين (1985، انظر كذلك ثيون، 1995). هذه القضية، والتي خسرت في النهاية من قبل السكان المحليين، اهتمت ببناء سد للمياه بالطاقة الكهربائية من قبل الحكومة النرويجية، والذي كان يمكن أن يفسد التوازن البيئي في مناطق الرعي التقليدية لسيمي الجبال. يجادل بين أن السيمي اعتمدوا على تعبئة الدعم من الخارج. جوهريا من المجتمع النرويجي الأكبر. لكي تأتي مقاومتهم بنتيجة. السيمي، وجماعات أخرى في أوضاع مشابهة، يعتمدون بصورة حاسمة على المساومين الذين يستطيعون أن يمثلوا مصالحهم في المجتمع الأكبر، ممن يستطيعون أن يستكملوا (مصطلح آيدهام، انظر الفصل الثاني) العمل مع السلطات والرأي العالمي. قد يعلي هذا النوع من السمسرة السياسية مكانة الأقلية في المجتمع الأكبر والاحترام الذاتي لأعضائها. في حالة السيمي، فإن المقاومة ضد سد الألتا، على الرغم من أنها لم تكن ناجحة في النهاية، فقد كانت ذرائعية لصياغة فكرة وحدة السيمي. لقد أرست الأساس التنظيمي لتجربة سياسية مثيرة للاهتمام، تحديدا تشكيل برلمان السيمي في العام 1989، بسلطات تشريعية محدودة على نحو مقبول، ضمن الدولة النرويجية. صيغت الصلات ضمن فئة السيمي، مقوية شبكتها وعلاقاتها (انظر الفصل الثالث)، مع التنظيمات السياسية النرويجية والمنظمات غير الحكومية، ومع جماعات السكان الأصليين في أجزاء أخرى من العالم.

لا بد من ذكر نقطتين عامتين هنا. أولا، لا وجود لتناقض ضروري بين الحداثة والإبقاء على الهوية العرقية. على العكس، يمكن أن يجادل بأنه في العديد من الحالات فإن جوانب معينة للحداثة مطلوبة

لنجاح المحافظة على الهوية. ليس التغير الثقافي في حد ذاته هو الذي يحدد فرص البقاء بالنسبة إلى الأقليات العرقية. بدلا من ذلك، فإنها القدرة النسبية لأقليات معينة لتتقن التغيير وتستخدم تقنيات جديدة وإمكانات سياسية من أجل تحقيق أهدافها (آيدهام، 1992، هينركسون، 1992).

يتطابق هذا الاستنتاج مع وجهة النظر التي طورت من قبل عن العرقية في هذا الكتاب، والتي نمت عن الدراسات حول العلاقات ما بين العرقية في حزام النحاس، المهاجرون في الولايات المتحدة، عمليات الحدود في السودان وفي سوات، والسياسة في المدن الأفريقية. حقيقة أنها قابل للتطبيق في مثل هذه الأوضاع المتنوعة تشير إلى أن لدى وجهة النظر الأنثروبولوجية عن العرقية الكثير لتوصي به.

النقطة الثانية هي أن علاقات الأقلية - الأكثرية قد تنطوي على وجود وكلاء آخرين بالإضافة إلى الجماعتين. في العديد من الصراعات من هذا النوع، قد يؤدي الطرف الثالث دورا مهما. آخذين في الاعتبار مكانتهم العسكرية وقوتهم السياسية المتدنية، فإن السكان المحليين يعتمدون بدرجة كبيرة على الدعم الدولي. كانت الشبكات العابرة للأمم للسكان المحليين - ولاتزال بدرجات متزايدة - مهمة جدا في هذا الاعتبار. وكذلك فيما يتعلق بدور المساومين الثقافيين أو المقاولين: هؤلاء الأفراد والوكلاء ممن يتوسطون بين السكان المحليين، الدولة والمجتمع الدولي. قد يكون مثل هؤلاء اللاعبين أنفسهم أعضاء متعلمين بصورة رسمية للجماعة المحلية، وقد يكونون كذلك أنثروبولوجيين أجانب، مبشرين، أو منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية، منظمة البقاء الدولية أو جماعة العمل الدولية لشؤون السكان الأصليين (بيين، 1971). في العديد من الحالات، قد تكون هناك شكوك فيما يتعلق بالطرف المستفيد من تمثيل هؤلاء المساومين واقعيا: من وجهة نظر روسنز (1989) وفان دين بيرغ (1975)، فإنهم قد يكونون ببساطة سياسيين محترفين يبحثون عن القوة. يمكن أن يكون دورهم في عمليات التغير الثقافي كذلك موضوعا مثيرا للاهتمام وللمزيد من التحقيقات.

مراحل في الأصول العرقية

تبرز عملية الأصول العرقية التي مر بها الإنويت سكان غرينلاند خلال العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة مزيدا من النقاط.

لعديد من السنوات قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، بدت هوية الإنويت سكان غرينلاند مهددة بصورة جدية. كانت غرينلاند مستعمرة دنماركية، وعدد متنام من الإنويت، ممن كانوا صيادين تقليديا، قد تأقلموا مع طريقة الحياة الحديثة. أصبحت الدنماركية اللغة المهيمنة بصورة متصاعدة، لاسيما كوسيلة للتعليم في المدارس. كان الدنماركيون يفضلون الانتشار الواسع للغة غرينلاند، ولكن الإنويت أنفسهم «تمنوا أن يجعلوا غرينلاند منطقة ناطقة باللغة الدنماركية على المدى البعيد» (بيرثيلسين، 1990: 335).

كجزء من التوجه الجديد في السياسات العرقية الدولية والتي اكتسبت بعثا وإحياء بداية السبعينيات، عندما أصبح مشروعا من النواحي السياسية أن تطرح مطالبات لمصلحة الأقليات العرقية، بدأت جماعة جديدة من المتحدثين بالتساؤل عن اختفاء ثقافة الإنويت. منذ ذلك الحين، وتحديدا منذ تقديم فكرة الحكم الذاتي في العام 1978، بدأ سكان غرينلاند بإحلال لغتهم محل اللغة الدنماركية في المدارس، الإعلام والتعاملات الرسمية. تم إحياء جوانب أخرى لما نظر إليه كثقافة تقليدية للإنويت، مثل الصناعات اليدوية والملابس.

لم يشرع الإنويت في تأمل ثقافتهم بصورة منظمة وبالتالي تحويلها إلى «شيء» يمكن أن يجسد في الكتب والبيانات السياسية إلا بعد مرور فترة طويلة من التغيير الثقافي. كذلك، بدأ الناس بتأكيد هويتهم فقط عندما لم يعد في الإمكان اعتبارها من المسلمات.

قد يكون شكل التأمل الثقافي الذي تم إحداثه من خلال الأدب عاملا حاسما في صيرورة البعث العرقي للسكان المحليين. بما أن «الثقافة كشيء» مهمة في الرمزية السياسية العرقية، وبما أنها يمكن أن تحول بصورة مؤثرة إلى شيء من خلال الكتابة، نستطيع افتراض أن الأقليات التي تواجه بالرأسمالية والدولة تحظى بفرصة أفضل للبقاء كجماعات

حاملـــة للثقافة من الجماعات الأمية غيـــر المتعلمة. يمكن للجماعات التي «اكتشفت أن لديها ثقافة»، التي اخترعت وجسدت ثقافتها، يمكنها أن تبني على أســـاطير الأصل وعلى منظومة واسعة لعلامات الحدود المحتملة غير المتوافرة بالنســـبة إلى الأقليات الأمية، والتي يمكن أن تحول بســـهولة إلى جماعات دون المســـتوى الطبقي المطلوب. كما أظهر مثل هنود الهورون في الفصل الرابع، يمكن للماضي المزدهر والتراجيدي واقعا أن يكتسب إذا ما كانت هناك حاجة إلى ذلك.

تقود هذه التأملات إلى تناقض باد للعيان للسياســـات العرقية، والذي قد يساعد على توضيح العلاقة المعقدة بين العرقية والثقافة التي نوقشت في فصول ســـابقة. حيث يبدو أن التشـــديد على التعليم والمفاوضات مع الدولـــة في البقاء العرقي ينطوي على أنـــه من أجل أن تنقذ «ثقافة»، فإن عليك أن تفقدها أولا. تمت تقوية هذه الفرضية من خلال حقيقة أن قادة الجماعات الخاضعة يجب أن يتقنوا الرموز الثقافية للجماعة المهيمنة من أجل أن يقدموا قضيتهم بصورة مؤثرة.

قد يقـــال إن الحداثة تقلل مدى التبايـــن الثقافي في العالم. على أي حـــال، فإن التأملية أو الوعي الذاتـــي الثقافي الظاهر الذي حقق من خلال هذه العمليات ألهم كذلك تشـــكيل الهويات العرقية مشـــددا علـــى التفرد الثقافي. على نحو مبســـط، قد نضعها كمـــا يلي: فيما قد يكون أجداد شـــخص ما قد عاشـــوا بوصفهم إنويت تقليديين (أو ســـيمي، أو ســـكوتس...) من دون التفكير بعمق في ذلك [1]، وأن أحد الأبويـــن تحمل عبئـــا عظيما ليتخلص من المكانـــة الموصومة والمخزية للأقلية وأن يصبح مســـتوعبا وحديثا، فإن جيل اليوم يفعل كل ما في مقـــدوره ليحيي العـــادات والتقاليد التي اتبعها الأجـــداد من دون أن يعرفوا ذلك، والتي حاول آباؤهم بمشـــقة أن ينســـوها (بيك وآخرون، 1994، عـــن التأملية والحداثة). قد تنتـــج صيرورات هوية مماثلة من الأشـــكال المتنوعة للاتصال الثقافي المستدام، ولكنها تصبح حادة على وجه الخصوص ومهيمنة سياســـيا خلال التغيرات الثقافية المتسارعة التي حققت بفضل الحداثة.

عوامل في الأصول العرقية للسكان الأصليين

تفعل الصراعات الكامنة بين الجماعات المحلية والدولة القومية عندما تريد الأكثرية أن تسيطر على الموارد - البيئية، الاقتصادية أو البشرية - في إقليم السكان الأصليين. قد يفسر هذا جزئيا لماذا تتنامى الأسئلة فيما يتعلق بـ «العالم الرابع» على نحو متسارع وبصورة أكثر بروزا، فيما تمارس الدولة القومية والرأسمالية تأثيرا مباشرا على عدد متزايد من الناس في العالم. الحركات السياسية العرقية التي وصفت من قبل هي محاولات لمواجهة هذا التطور. إنها ليست بالضرورة موجهة ضد الحداثة، وإنما ضد ما يرونه محاولات لانتهاك حقوقهم الإقليمية وحقوقهم لتحديد طريقتهم هم في الحياة.

في بوتسوانا، ينكشف التوتر بين السكان المحليين والأكثرية بكثافة متزايدة منذ مطلع الثمانينيات (بيرنارد، 2007، غلبراندسن، 1992، وولمسن، 1989). البشمان (أو الباساروا، كما يسمون في تسوانا، أو سان، كما لايزال يسميهم العديد من الأنثروبولوجيين) لا يؤلفون «جماعة عرقية» أو حتى فئة عرقية بالمعنى الذي نستخدم فيه المصطلحات. إنهم مشرذمون اجتماعيا وسياسيا. إنهم فئة غير متجانسة ثقافيا من الصيادين وجامعي الثمار، تضم عددا من الناس المميزين الذين يعيشون في بوتسوانا، ولكنهم كذلك يعيشون في ناميبيا وجنوب أفريقيا [2]، فرض تصنيف البشمان (أو السان) كجماعة عرقية من الخارج.

فقد البشمان أجزاء كبيرة من أقليمهم الأصلي. مع مطلع التسعينيات، ربما لم يكن سوى 5 في المائة فقط من البشمان صيادين - جامعي ثمار - العديد منهم كانوا عمالا جوالة بأجر، ممن استمروا في العيش برغم ذلك بطريقة حياة البدو الرحل. كتعويض، أسست سلطات بوتسوانا برنامج تنمية في الثمانينيات بهدف «مساعدة» البشمان ليصبحوا فلاحين مستقرين. أسست لهم القرى. بنيت المدارس، ومكاتب البريد والمستوصفات، وقدم العمل للقليل منهم في الصناعات المحلية. يمكن أن يعتبر البرنامج محاولة لاستيعاب البشمان (سوجيستد، 2001).

المحـــاولات لإجبـــار الجماعات المحليـــة على الاســـتقرار والتعليم هي نموذجيـــة للدولة القومية، والســـكان البدو تقريبا في أي مكان يعيشـــون أوضاعا صعبة. هناك ســـببان رئيســـيان لهذا. أولا، كل المناطق تعود إلى أحد ما، إما أفراد، شـــركات أو حكومة في بلـــد حديث. ثانيا، تمثل إدارة الأقليات الجوالة والإشراف عليها مشكلات عظيمة. حقوق الملكية، النظام التشـــريعي، النظام الضريبي ومفهوم الحقوق والواجبات المتساوية للجميع هي مظاهر للدولة الحديثة غير منســـجمة مـــع الطريقة التقليدية للحياة بالنسبة إلى العديد من السكان الأصليين.

بناء على البحوث حول الســـكان الأصليين في أماكن أخرى، قد نقترح سيناريوهين رئيسيين اثنين محتملين للبشمان. أحدهما الاستيعاب النهائي، احتمالا كـ «طائفة متدنية»، في المجتمع البوتسواني. يتألف الآخر من البعث العرقي والسياســـات العرقية الفعالة في مواجهة الســـلطات. يتطلب هذا البديل أن يؤسســـوا تنظيما سياســـيا يمكنهم من عرض مطالبهم بطريقة فعالة. يتطلب هذا بدوره أن يطوروا نخبة من السكان الأصليين المساومين فيما بين الجماعات العرقية. هذان السيناريوهان ليسا حصريين بالتبادل: قد يطبق كل منهما على أشخاص مختلفين أو في أوضاع مختلفة.

قـــد يبدو الســـكان الأصليون كأنهـــم محاصرون بين الإبـــادة الثقافية والمحافظة على الثقافة. قد يحاولون أن يختاروا العزلة من أجل المحافظة علـــى تقليدهـــم. ويبدو هذا مســـتحيلا. قـــد يحاولون كذلـــك أن يتابعوا مصالحهم السياســـية من خـــلال قنوات حددت من قبـــل الدولة - ولكي يصبـــح ذلك ممكنـــا فإن عليهم أن يمـــروا أولا من خـــلال عملية التكيف الثقافي. يشـــير تمييزي بين الثقافة والهوية العرقية، والتمايز الموازي بين التقليد والتقليدية، إلى أن الإدماج العرقي - متناقضا على ما يبدو - يمكن أن يكون ناجحا خلال عملية التغير الثقافي الجوهري.

هناك مشكلة الأصالة التي تدخل في الأصول العرقية، ولكن عمل عالم الأنثروبولوجيا يتكون من دراســـتها بدلا من التساؤل حولها. عندما صرح روسنز لزملائه الأكاديميين في الكيبك بأنه يرغب في دراسة هنود الهورون، نصحـــه العديدون بألا يفعل، حيث إنهم لم يعـــودوا «هنودا حقيقيين». بدا

إذن أن زمــلاءه يميزون بين الثقافة «الحقيقيــة» والثقافة «المصطنعة». لا يمكــن لمثل هذا التمييز أن يكــون ذا مصداقية أنثروبولوجيا، من حيث إنه نفسه قد أنتج ثقافيا. معايير الهوية العرقية الأصيلة تم توليدها فيما بين الجماعات العرقية وفي داخل الجماعات العرقية، وديناميات هذه المعايير هــي في حد ذاتها جــزء من تلك الحقيقة الاجتماعية التي ندرســها. إذا اســتطاع أحد الســيمي ممن يعزفون الغيتار في فرقة موسيقى الروك أن يقدم نفسه بمصداقية بمواجهة ســيمي آخر وفي مواجهة المجتمع الأكبر كســيمي، من ثم فإنها حقيقة اجتماعية أن في إمكان المرء أن يكون سيميا أصيلا وأن يعزف الغيتار. في الوقت نفســه، هناك توتر معتبر ضمن فئة السيمي فيما يتعلق بمن هو أهل لحمل العلامة العرقية. ما يسمى «سيمي جديد» (هوفلاند، 1996) هم ســكان ســاحليون من أصول ســيمية ممن أنعشــوا ســيميتهم من خلال الإظهار الخارجي لرموز السيمي (وبخاصة اللباس التقليدي) وتعلم اللغة. إنهم ليســوا بالضرورة مقبولين كســيميين حقيقيــين مخلصين غير مزيفين من قبل الناطقين بالســيمي من ســكان الجبــال «الأكثر أصالــة»، الذين - من جانبهم - ليــس لديهم رفض للتكيف مــع طريقة الحياة الجديدة (من ضمنهــا الدعامات مثل البيوت الحديثة، المركبات الجليدية والموسيقى الإلكترونية).

الميل فيما بين الأنثروبولوجيين إلى تفضيل «الثقافة القديمة، الأصيلة» على «الثقافة الجديدة، الملوثة»، والتي علمت الكثير من أنثروبولوجيا القرن التاســع عشر والقرن العشرين، تم التخلي عنها بدرجة كبيرة. وإن تم ذلك بتردد أحيانا (على الرغم من أنها لاتزال قائمة فيما بين القادة السياسيين العرقيــين، كما رأينا). لم تعد العشــيرة المعزولــة قائمة على أي حال، في عالم متشــابك عولــي. يميل الأنثروبولوجيــون الذين يعملــون فيما بين السكان الأصليين اليوم ألا يروا التزامهم الأخلاقي مساهما في المحافظة علــى الطريقة القديمة للحيــاة، وإنما بدلا من ذلك في مســاعدة الناس علــى تحقيق الانتقال نحو الحداثة بشــروطهم هــم. تيرينس تيرنر، عالم الأنثروبولوجيا الذي عمل فيما بين الكيابو الأمازونيين لعقود من الزمن، لم يشجعهم - بالإضافة إلى بحوثه عن مجتمع الكيابو والتغير الثقافي - فقط

على تعلم البرتغالية (اللغة الرسمية في البرازيل)، وإنما أعطاهم تعليمات كذلك ليستخدموا كاميرات الفيديو لتمكينهم من أن يقدموا أنفسهم إلى العالم الخارجي وفقا لشروطهم هم (تي. تيرنر، 1992).

الأقليات المهاجرة

يختلف المهاجرون في بضعة جوانب مهمة عن السكان الأصليين. غالبا ما يفتقرون إلى المواطنة في البلد المضيف، وغالبا ما كانوا أعضاء أكثريات في بلدانهم الأصلية. في العديد من الحالات، يستقر المهاجرون مؤقتا فقط في البلد المضيف. على الضد من السكان الأصليين، يميل العمال المهاجرون إلى أن يكونوا موحدين كليا في النظام الرأسمالي للإنتاج والاستهلاك، بما أنهم يصلون في العادة كعمال مأجورين متوقعين. من هذا المنطلق، فإن اللاجئين فئة مختلفة بصورة خفيفة، وقد يكون غالبا من المفيد أن نميزهم عن العمال المهاجرين.

يركز هذا الجزء بدرجة عظيمة على وضع المهاجرين غير الأوروبيين إلى مدن أوروبية. من الواضح أن هذا لا يعني أن هجرة العمل والأقليات الحضرية هي ظواهر أوروبية بدرجة رئيسية، ولكن العديد من الدراسات الأنثروبولوجية الرئيسة للأقليات الحضرية من هذا النوع قد أجريت في أوروبا. في نهاية هذا الجزء، سنأخذ في الاعتبار وضع الأقلية في الولايات المتحدة. في البداية، علينا ملاحظة أن هذا النوع من بحوث الأقلية محكوم أيديولوجيا بقوة - وينطبق هذا على كلا الجانبين من الأطلنطي - لأن الدراسات تتعامل عادة مع صراعات في مجتمع الكاتب نفسه، ويمكن في الأغلب أن تفسر كبيانات سياسية (حتى إن لم يكن ذلك مقصودا).

كما وصفت في الفصل الخامس، فإن التغيرات في أسواق العمل كانت ولاتزال ذرائعية بخلق الأقليات المهاجرة الدائمة في أوروبا وشمال أمريكا (وفي أماكن أخرى في العالم). مثل أوضاع الأقلية لسكان «العالم الرابع»، فإن علاقاتهم مع الجماعات المهيمنة كانت قد درست بدرجة عظيمة. على وجه الخصوص من قبل علماء الاجتماع - كعلاقات تميزت بالقوة غير المتساوية والهيمنة الاقتصادية، السياسية والثقافية. جادلت الدراسات

التي استلهمت الفكر الماركسي على أن التمييز العرقي في المجتمعات الصناعية مشروط بالعلاقات الطبقية في تلك المجتمعات. الجماعات المهاجرة، والتي تميل في مجتمعات الشمال الأطلنطي إلى أن تحتل مناصب دنيا في تقسيم العمل، صار ينظر إليها كقوة عمل احتياطية والتي استوردت عندما كان هناك طلب للعمل، والتي أهملت وأحيانا طردت خلال فترات الكساد. الصراعات بين المهاجرين والطبقات العاملة المحلية، تأخذ أحيانا شكل العنصرية والشغب، اعتبرت أحيانا ضمن هذا الإطار كأنها «وظيفية» بالنسبة إلى النظام ككل، بما أنها تحول الانتباه عن التناقض الجوهري بين العمل ورأس المال.

دراسات أقلية المهاجرين المركزة على مستوى العلاقات ما بين الشخصية وديناميات الجماعة غالبا ما اعتبرت اللاتناظر في القوة بين الأقلية والأكثرية كفقرة مهمة. قد نميز ابتداء خمسة جوانب لأوضاع الأقلية هذه والتي لقيت كثيرا من الاهتمام:

1 - التمييز والتنحية عن قطاع السكان المهيمن (الغازي وآخرون، 2009، كوكس، 1967، فينتون، 1999، باتيرسون، 1977، ريكس، 1973). تعني التنحية أن مهارات المهاجر غير معترف بها في البلد المضيف. على سبيل المثال، إذا كان المهاجر يتكلم أربع لغات أفريقية، فإن ذلك لا يعد رصيدا في سوق العمل البريطانية.

2 - استراتيجيات الأقلية للمحافظة على هوية الجماعة (إبستاين، 1978، غليزر وموينيهان، 1963، نوفاك، 1971، تاجفيل، 1978).

3 - تنافس الجماعة والصراع العرقي (بانتون، 1983، أي. كوهين، 1974أ، ديسبريس، 1975ب، سشمدت وشرودر، 2001).

4 - التغير الثقافي والديناميات في الجماعات المهاجرة، من ضمنها التغيرات الشاملة في المجتمع المضيف (بومان، 1996، دي فوس ورومانوشي - روس، 1975، مي وآخرون، 2004).

5 - عبور القوميات Transnationalism (باسش وآخرون، 1994، فيرتوفك، 2001، فيرينر، 2002، وانظر الفصل الثامن).

علينا أن نضع في بالنا أن الجماعات المهاجرة قد تحتل مناصب النخبة في المجتمعات. الصينيون في إندونيسيا والفلبين، اللبنانيون في ليبيريا، الهنود في مدغشقر، إلخ (تشوا، 2004).

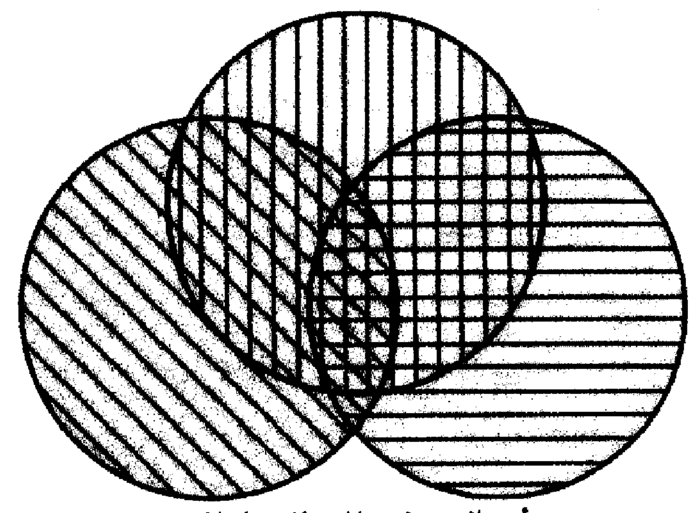
سأمضي الآن لأضرب مثلا في كيف أن وجهات النظر الأنثروبولوجية عن العرقية قد تسلط الضوء على نوع ظروف الأقلية الذي يتميز به العمال المهاجرون وأحفادهم في أوروبا.

الحدود والهجينية

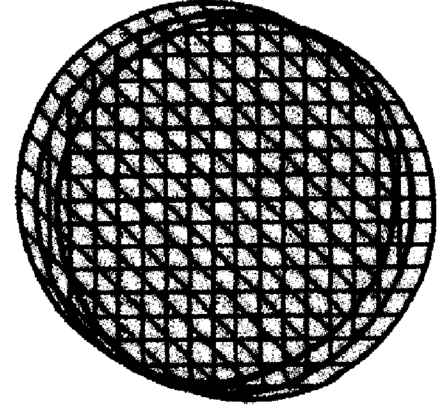
في مقارنة كلاسيكية بين منطقتين ثنائيتين في لندن، وجدت ساندرا والمان (1986) اختلافات مثيرة للاهتمام في علاقات الأكثرية - الأقلية. تميزت باو التي تقع في إيست إند (في برج هامليتس) بقطبية وثنائية قوية بين المقيمين التقليديين والمهاجرين، بينما العلاقات العرقية في باترسي (جنوب لندن) كانت أكثر انفراجا وأقل أهمية اجتماعيا. يمكن أن توصف كلا المنطقتين على أنهما مناطق طبقات عاملة، وهناك العدد نفسه من المهاجرين تقريبا من الأماكن نفسها (الهند، الباكستان، أفريقيا، غرب الأنديز) في كلتا المنطقتين. كيف يمكن لنا أن نفسر هذه الاختلافات؟

تكونت الشبكات الاجتماعية في المنطقتين بصورة مختلفة، وعملت آليات الحدود العرقية بصورة مختلفة. في باو، مالت الشبكات الاجتماعية إلى أن تكون مكثفة ومغلقة، تفاعل الناس مع ذات الشركاء في العديد من الظروف المختلفة. في باترسي، على العكس، انتمى الناس إلى العديد من الجماعات المختلفة مع تجاوزات جزئية فقط في العضوية. في باو، عاش الناس وعملوا في المنطقة نفسها، عمل الناس الذين عاشوا في باترسي في أجزاء أخرى من لندن. في باو، عمل الناس بصورة مميزة في واحد من المصانع الرئيسية القليلة، فيما كان لأولئك الذين عاشوا في باترسي خيار أوسع واستخدموا في مشاريع عمل صغيرة وكبيرة أكثر تنوعا. كانت باو منطقة بسكان إنجليز كبار في السن ومستقرين، فيما سكان باترسي كانوا أكثر تنقلا. في باو، كان السكن بدرجة كبيرة من قبل

البلدية ولم يسمح بالخيار نفسه كما في باترسي، التي قدمت تنوعا لأنواع مختلفة من السكن. في باو، فقط العوائل الإنجليزية القديمة (أو الأيرلندية) اعتبرت من الأعضاء التامين للمجتمع المحلي، في باترسي، فإن الواحد «يعتبر منتميا» لحظة انتقاله. وصفت والمان الفرق بين المنطقتين كما الذي بين نظام متجانس مغلق (باو) ونظام غير متجانس مفتوح (باترسي). النتيجة كانت أن الحدود العرقية في باو أكثر صلابة عما هي عليه في باترسي، حيث أثبتت العرقية كونها أقل أهمية (انظر الشكل 7-1). كانت هناك بضع «بوابات»، أو نقاط دخول مستقلة، إلى الأنظمة الفرعية الاجتماعية المتنوعة لباترسي، بينما في باو يتعين على الواحد أن يجتاز كل «الحواجز» مرة واحدة من أجل أن يكون مقبولا:



أ – النوع غير المتجانس / المفتوح
(باتريسي)



ب – النوع المتجانس / المغلق
(باو)

(الشكل 7-1) الأنظمة المحلية في باترسي وباو يظهر تجاوز الحدود، والكثافة، والوصول إلى الترابطات المحلية.
المصدر: والمان، 1986، 241

> عندما تكــون كل مواردك في نظام محلي متداخل، فإن احتمــالات التكيف تكــون محدودة جــدا، وتميل علاقاتك الاجتماعيــة إلى أن تكون متعددة. كما في الشــخص الذي تعمــل معه ويكــون كذلك جــارك الخ. العلاقــات المحلية ليست مربوطة بمجالات أو نظم خارجية بالطريقة نفسها، والجماعــات العرقية أكثر احتمالا لأن تبقى مميزة (والمان، 1986: 243).

بينمــا يصف النموذج الذي اقترح مــن قبل والمان، العلاقات في مدينة ثنائيــة، فإنه قد يطبق بصورة مثمرة في ســياقات أخرى للعرقية. نقطتها المهمــة هي أن بروز العرقية يتباين مع ذلــك وأن هذا التنوع يمكن أن يتم التحقــق منه من خــلال النظر إلى من يقوم بماذا ومــع من ولأي غرض. إذا كانت الشــبكات الاجتماعية ذات صلة في بعض المجالات، مثل ســوق العمــل، فإن احتمال تطور الروابط أو الاتحادات العرقية يزداد. بالتأكيد، قد يجادل المرء بأن الأســباب الكامنة لتشــكيل معين هي بنائية. قد يظهر المرء، على ســبيل المثال، كيف أن حضور المهاجرين في حد ذاته، والمنافسة في حد ذاتها من أجل السكن والعمل، سببها النظام الرأسمالي. مثل هذه التحليلات قد تكون ثمينة في حد ذاتها، لكنها غير قادرة على التحقق من أهمية العرقية في حياة الناس.

الثقافة والاقتصاد فيما بين المهاجرين

في دراسة كلاسيكية، مؤثرة للباكستانيين في لندن، جادل جون ريكس وروبــرت مور (1967) أن الباكســتانيين «حولوا إلى طبقة أدنى» بســبب التمييز المنهجي في ســوق العمل والســكن. بعد قليل من السنوات، جادل بــدر دايــا (1974) ضد هذا التحليل، مظهرا كيف أن مســتوى المعيشــة «المتدني» للباكستاني كان في الحقيقة منسجما مع أولوياتهم الاقتصادية. الباكستانيون أنفسهم، وفقا لدايا، اعتبروا تشديد البريطانيين على «السكن الجيــد» كتبذير واســتثمار غير عقلاني للأرصدة. يشــير هذا الاختلاف في التقييــم إلى الفرق المنهجي في القيم بــين الجماعتين. أولئك العمال

الاجتماعيون، السياسيون، والباحثون الذين عرفوا المناطق الباكستانية كـ «مناطق فقراء» وأنحوا باللائمة على السلطات البريطانية أو النظام الطبقي لظروف السكن السيئة للمهاجرين يمكن أن ينتقدوا لوجهة نظرهم العرقية المتعصبة ولعدم أخذهم في الاعتبار تقييمات المهاجرين أنفسهم لأوضاعهم بصورة كافية.

في هذا المجال، قد يكون من المثير للاهتمام النظر بإيجاز إلى الفعاليات الاقتصادية فيما بين المهاجرين في أوروبا الغربية. في الأغلب، يعتمد بقاؤهم الاقتصادي على استخدام الشبكات العرقية وربما المهارات الثقافية. التاميل في أوروبا الغربية، على سبيل المثال، يعتمدون على الطائفة وشبكات الاتصال القروية لإيجاد عمل، ومثل العديد من المهاجرين، فإن لديهم اقتصادا عابرا للأمم حيث تمثل التحويلات إلى سريلانكا الهم الرئيسي (فغليرد، 1999). ينطوي هذا على حقيقة أنه حتى في المجتمعات حيث العرقية ليست معيارا رسميا للتباين الاقتصادي، فإن السكان قد يكونون متباينين مهنيا على امتداد خطوط عرقية.

قوانين الهجرة القومية، وكذلك الاتفاقات الدولية مثل اتفاقية الشنغن، والتي تهدف إلى تسهيل حركة الناس ضمن الاتحاد الأوروبي بينما تحد من تدفق الناس من الخارج، تشجع استراتيجيات جديدة للعمل الحر بالنسبة للجماعات المهاجرة. الاقتصاد غير الرسمي، حيث يشكل المهاجرون غير الشرعيين الأساس لقوة العمل، من المحتمل أن يكون مهما جدا في العديد من الدول الغنية (انظر هاريس، 2002، لبعض التقديرات).

تظهر دراسة حول السنغاليين الولوف في إميليا رومانيا (شمال إيطاليا) من قبل ريتشيو (1999) بضع سمات مهمة للعمل الحر العابر للأمم. يقترن الولوف تقليديا بالتجارة في غرب أفريقيا، وقد كيفوا مهاراتهم بصورة ناجحة للعمل في الأسواق الأوروبية (انظر ستولير، 2002، لدراسة الولوف في نيويورك). يجادل ريتشيو بأنه كما في حالة الهوسا في إبادان، فإن الولوف في إيطاليا مرتبطون أخلاقيا واجتماعيا بتحالفاتهم مع الإخوان المسلمين في السنغال (المريدين)، ولكنه يشير إلى أنه من دون

تنظيـــم قوي لتجار الجملة من الولوف في مقرهم بإيطاليا حيث لا تعرض السـلع الجيدة فقط، بل كذلك نصائح البيع، فإن الباعة الجوالين الأفراد من الولوف ما كان يمكن أن تكون لهم أي فرصة.

يمضي نظام تجارة الولوف الذي درس من قبل ريتشيو بكلا الطريقين. يعيـش التجار في إيطاليا جزءا من السـنة وفي السـنغال جزءا آخر من السـنة، وتتراوح السـلع المقدمة للبيع في الأسواق السـنغالية بين معدات الهاي فاي وسـلع إلكترونية أخرى إلى الملابس المستعملة للتجار أنفسهم. علـى الرغم من أن ريتشـيو يعاني وصف التباينات فـي ظروف الهجرة، يظهـر نمط غامض مـن مادته، من حيث يظهـر أن مهاجري الولوف إلى إيطاليـا يوضعون في المجتمع الإيطالي بطريقة فريدة، بسـبب السـمات المعينـة لثقافتهم والتنظيم المحلي في السـنغال. إلى حـد ما مثل التجار الغوجاراتـي في لندن (تامبس - ليشـي، 1980)، فإنهـم يعتمدون على الموارد الاجتماعية والثقافية الموجـودة أصلا لتطوير موقعهم الاقتصادي في ظل ظروف جديدة.

الاقتصاديـات الصغيرة عابرة الأمم أصبحت واسـعة الانتشـار جدا خلال العقود الأخيرة. شـائعة جدا بحيث إن دراسـة مدينة في جمهورية الدومينيكان لا تكتمل حتى يتقصى الواحد حياة سكان المدينة ممن يعيشون بصـورة مؤقتة أو دائمة فـي مدينة نيويورك (كرون. هانسـين، 2003)، ويجـب أن ينظر إلى الهجرة على نحو متزايد كمشـروع عابر للأمم بدلا مـن عملية أحادية الجانـب ناجمة عن العزل، الاسـتيعاب أو الوحدة في المجتمع المضيف. يمكن أن تلاحظ الاقتصاديات العابرة للأمم في متأنقي الكونغـو(*) (فريدمان، 1990) المتباهين بثروتهم فـي العاصمة برازافيل بعد فترة وجيزة من العمل الشـاق في باريس، فـي النظام المصرفي غير الرسـمي حيث يرسـل اللاجئون الصوماليون تحويلاتهم إلى أقارب، في تدفق السـلع إلى داخل المحال المملوكة وخارجها من قبل المهاجرين في أي مدينـة أوروبية، والأكثر بالتأكيد فـي آلاف المجتمعات المحلية، من كيرالا

(*) Congolese Sapeurs، أو «جماعة صانعي الذوق والمتأنقين»، Le Sape هي حركة طريفة ظهـرت في أحياء الكونغو الفقيرة، يلتزم أتباعها بمعايير تأنق صارمة، مسـتمدة في أغلبها من الأزياء الفرنسية الراقية - [المحررة].

إلى جامايكا، والتي تستفاد من عمل السكان المحليين المشتغلين فيما وراء البحار. منظورا إليه من وجهة نظر بنائية عولمية، فإن هذا النوع من الاقتصاد العابر للأمم يمكن أن ينظر إليه بسهولة كتقسيم عمودي عرقي للعمل حيث تستمر الأنظمة الاستغلالية للاستعمار، منظورا إليه من وجهة نظر المجتمع المحلي، فإنه قد ينظر إليه على نحو مساو كمورد ضروري للثروة، ومنظورا إليه من وجهة نظر الفرد، فإنه يستلزم مجموعة جديدة من المخاطر والفرص.

على وجه العموم، فإن دور التخصصات الثقافية في العلاقات العرقية لم يدرس بما فيه الكفاية. بينما هناك حشد للدراسات المتوافرة التي تتعامل مع التفاوت على صعيد القوة، فإن إعادة إنتاج حدود الجماعة، تنافس الجماعة والهويات السياسية، «الحشو الثقافي» الذي تحويه الحدود - لنستخدم صياغة بارث - لم تعط ما تستحق من الاهتمام، عدا المناقشات حول التعددية الثقافية (انظر الفصل الثامن). قد نثبت إذن، بتبسيط على نحو خفيف، أن دراسات العرقية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية تعاملت مع الصيرورات السياسية وصيرورات الهوية، ولكن ليس حقيقة مع الصيرورات الثقافية. الفروق الثقافية محيرة تحليليا - من حيث إنها لا يمكن أن تقاس. كانت النقطة المهمة بالنسبة إلى كتابات الأنثروبولوجيين عن العرقية على وجه الدقة أنه لا وجود لعلاقة مباشرة بين التنوع الثقافي والعرقية. في الحقيقة، كما جادلت على نحو متكرر، فإن التباين العرقي قد يكون جزئيا نتيجة التجانس الثقافي. أضف إلى ذلك، أن هناك مخاطر سياسية وأخلاقية معينة تقترن بالتشديد التحليلي على الاختلافات الثقافية بين الجماعات. قد يسهم مثل هذا التشديد في تجسيدات معيبة للثقافة ويسهم في إنتاج الأيديولوجيا الأصلية والصور النمطية الأصلية. جزئيا لهذه الأسباب، مالت كتابات الأنثروبولوجيين عن العلاقات العرقية ألا تشدد على الفروق الثقافية، مركزين بدلا من ذلك على الصيرورات الاجتماعية (بينتلي، 1987، إريكسن، 1991ب، هالاند، 1992، دي هويستش، 2000).

من الناحية الأخرى، فإن من المعروف أن التقييمات وأولويات الجماعة العرقية المختلفة قد تختلف. في العديد من الحالات، تختلف مفهومات «الحياة الجيدة» بصورة منهجية بين الجماعات العرقية. مثل هذه الاختلافات، والتي غالبا ما يتم التعرف عليها من قبل الفاعلين أنفسهم، قد تشكل أساسا مهما لإنتاج الصور النمطية والمحافظة على الحدود. ثنائية الغجر - الجورجيو (مصطلح الغجر لغير الغجر) في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، على سبيل المثال، يقوم على مفهومات الاختلافات الثقافية المتبادلة واختلافات القيم، التي يمكن ملاحظة نتائجها في الصيرورات الاجتماعية الواقعية (أوكلي، 1983، ستيوارت، 1991). الناس الذين يعرفون أنفسهم كغجر أو روما لديهم تطلعات مختلفة بوضوح ويسعون إلى تحقيق أهداف مختلفة عن تلك التي لأكثرية السكان. عندما يطلقون القالب غير النظيف وعديم الأمانة على الجورجيو، فإنهم يعممون من تفسيراتهم لملاحظة سلوك الجورجيو. إذن، لا يمكن دائما للعلاقات العرقية أن تفهم بصورة تامة بطريقة تحليل التنافس أو الهيمنة، إنما قد تعتبر كذلك كـ «مواجهات بين الثقافات». الأهداف التي يحاول الناس أن يحققوها تعرف ظرفيا أو ثقافيا، وقد يسعى أعضاء الجماعات المختلفة في المجتمعات المعقدة متعددة الأعراق إلى تحقيق أهداف مختلفة.

في دراسة لمهاجري الهند الغربية في بريستول، طور كين برايس (1979) هذه الفكرة أكثر من خلال إظهار كيف أن الجماعات المختلفة للهند الغربية تسعى إلى تحقيق مشاريع حياتية مختلفة جدا. توجيهان قيميان أساسيان كانا هما السائدين فيما بين مخبريه. يمكن أن يوصف أحدهما «معبر - سيئ السمعة» يرعاه «المحتالون»، الرستفاريون وجماعات أخرى ممن يرفضون التيار السائد للحياة البريطانية «الكريمة»، ولديهم تكيف أكثر مرونة وسلاسة للنظام التعليمي وأسواق العمل والسكن. التوجه القيمي الآخر، والذي يوصف «المستقر المطيع للقانون»، هو السائد فيما بين العمال المنتظمين المشتغلين لقاء أجر وأعضاء الطبقة الوسطى الصغيرة للهند الغربية. إن من الصعب أن نقول إلى أي حد تم اختيار أو فرض هذه الأخلاقيات المحترمة من خلال الظروف البنائية. المهم هنا، على أي حال،

حقيقة أنهم يبدون متطابقين مع الأنظمة الأخلاقية الثنائية لـ «الكرامة» و«السمعة» الموجودة في الكاريبي نفسها (بي. ويلسون، 1978). كما في حالة الولوف، فقد تم نقل الموارد الثقافية من سياق ما وتم تكييفها في سياق جديد. النتيجة هي النظام الاجتماعي البريطاني الثنائي والذي يعرض كذلك تباينات ثقافية منظمة.

في المجتمعات الحديثة حيث التماثل و«التقارب» الثقافي إما أن يشجع أو يؤخذ ضمنيا كمسلمات من قبل الدولة، فإن من المهم التحقق من مثل هذه الجوانب الثقافية للعرقية. فيما يتعلق بالسياسات الرسمية، يخص هذا السؤال العلاقة الصعبة بين المساواة والاختلاف. من جانب، فإن كل فرد موسوم للحقوق نفسها، من الجانب الآخر، فإن الأقليات العرقية قد تكون موسومة لتحتفظ بهويتها. هذه المشكلة الكامنة، والتي ناقشتها بالعلاقة مع السكان المحليين والدولة، وثيقة الصلة كذلك فيما يتعلق بمكان الأقليات المهاجرة في المجتمع الأكبر. بعيدا عن تسليط الضوء على الديناميات الثقافية وصيرورات الهوية، قد يعطي البحث الأنثروبولوجي في هذه القضايا رؤى جوهرية بالنسبة إلى صانعي السياسة.

الهويات والثقافة

افترض الدارسون عدة سنوات أن الجيلين الثاني والثالث للمهاجرين في المدن الأوروبية يمران بتجارب إشكالية فيما يتعلق بالهوية لأنهما «يعيشان في ثقافتين» (لاييكايند، 1989). بالحديث عن المهاجرين هنا، فإننا نعني عموما المهاجرين غير الأوروبيين، على الرغم من أنه، على سبيل المثال، يصنف الفنلنديون في السويد والأوروبيون الجنوبيون في البلدان الأخرى محليا على أنهم مهاجرون «بثقافة مميزة وقيم خاصة بهم». على وجه العموم، فقط هؤلاء المهاجرون ممن ينظر إليهم محليا على أنهم مميزون ثقافيا يعتبرون مهاجرين. تحكي فورسيث (1989) لذلك أن بعض الألمان احتجوا عندما صنفت نفسها كـ «أجنبية»، على افتراض أنها بيضاء وتتكلم الألمانية كذلك. بالمثل، لا ينظر إلى زواج السويدي بالدنماركية كزواج مختلط بالطريقة نفسها التي ينظر بها إلى زواج الكرواتي بالدنماركية.

البحــوث الأكثر حداثة عن صيرورات الهويــة والإدراكات للذات فيما بين الجيلين الثاني والثالــث للمهاجرين (كما في الغازي وآخرين، 2009، بومان، 1996، وربنر وممودود، 1997) تميل على وجه العموم إلى تأكيد أن (1) «التثاقف» الواضح في ســياق القيم والتوجهات العامة يحدث بالفعل، (2) الناس موضوع البحث قد يتحولون ظرفيا بين (قل) الهوية «السويدية» و«التركيــة»، (3) هناك توتر في الأغلب بين هــؤلاء الأفراد وآبائهم، و(4) الحدود المانعة للاســتيعاب التــام قد تبنى داخليــا وخارجيا (في الحالة الأخيرة، قد يمنع التمييز الاســتيعاب التام). لا وجود لدليل على افتراض أن «العيش في ثقافتين» إشكالي على نحو جوهري، ولكن مثل هذه الأوضاع الغامضــة يمكن بالتأكيد أن يصعب تناولها فــي بيئة حيث يتوقع أن يكون للمرء هوية اجتماعية مترابطة، ومحددة. يصبح إذن المهاجرون من الجيلين الثاني والثالث شــواذ، ليس بســبب ثقافتهم وإنما بسبب أنهم يفشلون في الانسجام مع الفئات المهيمنة للتصنيف الاجتماعي في المجتمع.

أبناء المهاجرين (أو أبناء الأبناء)، بينما من النادر أن يستوعبوا بالتمام، يعرفون أنفســهم على وجه العمــوم بقوة أكثر مع قيــم الأكثرية مما فعل آباؤهــم. في بعض الحالات قد يلهم هذا النــوع من التغيير حركات إعادة البعث، ولكنه قد يقود كذلك إلى تضاؤل الأهمية الاجتماعية للعرقية. في مجتمعات حيث تكون العرقية مهمة نسبيا، فإن الخيار الأسبق يبدو الأكثر احتمــالا. يمكن أن ينظر إلى مثل هــذه التنظيمات العرقية بالطبع كتعبير عن الهوية و/أو كاســتراتيجيات سياســية (والتي هي وجهة نظر شائعة)، لكنها قد تعتبر بالتســاوي اســتجابات دفاعية ضــد التمييز وضد رفض الأكثرية للســماح باستيعابهم. في هذه الظروف، كما في ظروف أخرى ما بين الجماعات العرقية، ســيحاول كلا الطرفين من ذوي العلاقة أن يعرفا شــروط التفاعل، وقد يســتدعيان جوانب للمســاواة الثقافية والاختلاف بصورة ظرفية حيثما تخدم مصالحهما.

كما لوحظ أعلاه (انظر كذلك الفصل الخامس)، فإن دراسات الاتصال بين المهاجرين والســكان المضيفين تشــير إلى أن التباينات الثقافية ليست عديمة الصلة تماما بالعرقية، على الرغم أن الأنثروبولوجيين مضوا بعيدا

في جعل أهميتها نسبية من خلال التشديد على أنها فقط عندما تكون الاختلافات الثقافية قادرة على أن تصنع اختلافا اجتماعيا فإنها تسهم في خلق العرقية. مع ذلك، فمن الواضح أنه بينما أن اللغة، على سبيل المثال، يمكن أن تحل كعلامة تحديد عرقية، فإنها كذلك جانب مهم للفعالية الثقافية في حد ذاتها وليست رمزا عرقيا عشوائيا. بالنسبة إلى الجيلين الثاني أو الثالث من المهاجرين في بريطانيا، فإن إتقانهم الرموز الثقافية الإنجليزية لا يعطيهم بالضرورة خيارات أخرى في إدارة هويتهم مما كان متوافرا لأجدادهم. النقطة ليست، إذن، أن الثقافة «والاختلافات الثقافية الحقيقية» غير مهمة، إنما هي أن الاستخدامات التي توضع فيها - من قبل الجماعتين في موقف الاتصال - هي التي تعطيها دلالة اجتماعية. يتغير المحتوى الثقافي للهويات، كما تتغير الدلالة الاجتماعية للمحتوى الثقافي. الموارد الثقافية التي تجلبها جماعة مهاجرين معينين معها تحول من خلال الاتصال و«التثاقف»، ولكنها توضع كذلك لاستخدامات جديدة في السياق الجديد وبالتالي يتغير مغزاها الاجتماعي. حفيد المهاجر التركي في كولون قد يكون تركيا، لكن أن تكون تركيا في ألمانيا يعني شيئا ما مختلفا من أن تكون تركيا في تركيا، أو لتلك القضية في الدنمارك.

العرقية في الولايات المتحدة: العنصر والطبقة واللغة

تختلف الولايات المتحدة بطرق مهمة عن البلدان الأوروبية. ليس لها تاريخ شبه أسطوري كأمة، بما أن التاريخ الهندي قد أمحى من الذاكرة الجمعية. مع تدمير المجتمعات الهندية التقليدية، تم إغراق البلاد بمهاجرين متعاقبين من أربع قارات. أوروبا، أفريقيا، آسيا، وأمريكا الجنوبية. حتى الوقت الحاضر. كشف تعداد العام 1990 أن من 230 مليون نسمة، هناك ما يقرب من 30 مليون نسمة ممن أفادوا بأنهم يتكلمون بلغة أخرى غير الإنجليزية في المنزل. أكثر من نصفهم (17 مليونا) كانوا من المتكلمين بالإسبانية. هذا، إن لم يكن هناك شيء آخر، يشير إلى أن الولايات المتحدة ليست أمة عرقية بالمعنى نفسه الموجود في فرنسا أو ألمانيا. بالإضافة إلى ذلك، فإن الملايين من الأمريكان الناطقين بالإنجليزية لديهم «هويات

عرقية» غير أمريكية، كالألمان، السويديين، أو اليهود. يتم الحديث عن هذا النوع من العرقية أحيانا كعرقية ثانوية (ناش، 1988)، من حيث إن الناس المعنيين يمكن أن يعتبروا أنفسهم بصورة رئيسية أمريكيين.

تلقى «البعث العرقي» الأمريكي للستينيات والسبعينيات الكثير من الاهتمام العلمي. جادل العديد من العلماء على أن «إناء الصهر الأمريكي»، والذي كان يتوقع أن يصهر جماعات سكانية متنوعة في إناء (انظر الفصل الثاني)، لم يحدث على الإطلاق وأن المجتمع الأمريكي بقي غير متجانس عرقيا (فيشمان وآخرون، 1966، غليزير وموينيهان، 1963، نوفاك، 1971). بالتركيز على العرقيات «الأوروبية»، أكدت هذه الدراسات الدور الثنائي للعرقية بتأمين القوة السياسية وبتقوية الهوية الشخصية.

تكشف نظرة إلى بعض الفئات والجماعات العرقية المختلفة في الولايات المتحدة تباينات مهمة، وتظهر أنه من الإفراط بالتبسيط أن نسأل بصراحة عما إذا كان «إناء الصهر» قد حدث أو لم يحدث. على الواحد أن يكون أكثر تحديدا فيما يتعلق بادعاءاته.

يبدو أن الأمريكيين الهنود (أو الأمريكيين الأصليين) والسود (أو الأمريكيين من أصل أفريقي) فئات عرقية «غير منصهرة». إنهم ظاهريا مختلفون عن الأكثرية، وفي حالة العديد من الجماعات الهندية، فإنهم لايزالون يصرون على حقهم في عدم المشاركة كليا في سوق العمل والنظام السياسي الأمريكي. طور العديد منهم تنظيمات سياسية عرقية.

وفيما يتعلق بالسود، فإن لونهم يمكن أن يعمل بصورة مؤثرة كحد عرقي من حيث إن القوالب الثقافية تقترن بالبشرة الداكنة. لكونهم ما يسمى بالأقلية المنظورة، فإن درجة خيارهم الفردي أكثر محدودية. أشار مسح اجتماعي رئيسي إلى أن 98 في المائة من الأمريكيين البيض وافقوا على أن السود على وجه العموم هم أسوأ حالا من البيض (شنايديرمان وهيغن، 1985). مع ذلك جادل وليام ويلسون (1978) على أن المغزى الاجتماعي لـ «العنصر» في حالة انخفاض، بكلمات أخرى، أصبحت الطبقة أكثر أهمية من العرقية في تفسير التباين العمودي في المجتمع الأمريكي. أظهر ويلسون أنه كان هناك حراك عظيم إلى الأعلى فيما بين

السود، وأنه بدا أن عدد الفقراء البيض في تزايد. شدد نقاد ويلسون على أن الأهمية المتصاعدة للأصول الطبقية بتحديد فرص العمل وفرص الحياة على وجه العموم لا تنطوي بالضرورة على تناقص أهمية العرقية أو «العنصر» (انظر بانكس، 1996: الفصل الثالث، كولنز، 2001، ويلي، 1991). لقد شددوا على الحاجة إلى تحليل العلاقة المتداخلة بين العوامل. على أي حال، كما أشار كوماروف وكوماروف (1992: 67)، كانت نقطة ويلسون أن «فرص حياة السود تحدد من خلال العوامل البنائية الأخرى (غير اللون)، تحديدا، الاختلافات الطبقية»، حتى وإن كان الفاعلون سيختبرون أهمية اللون بقوة.

فيما يتعلق بمعظم الجماعات الأوروبية المهاجرة، فإن الصورة مختلفة. كان هناك انتشار واسع للزواج فيما بين الجماعات، والملايين من الأمريكيين يستطيعون، إذا ما أرادوا، أن يتعقبوا أصولهم بالعودة إلى بضعة بلدان أوروبية مختلفة. بالإضافة إلى ذلك، فإن إمكانات المحافظة على إرثهم الأوروبي كانت محدودة بالنسبة إلى هذه الجماعات. من أجل النجاة اقتصاديا، فقد أجبروا على التكيف مع سوق العمل الأمريكي وأن يتعلموا الإنجليزية. فقد معظم المهاجرين لغاتهم العامية بصورة تامة في جيلين.

لم تمنع هذه التغيرات في حد ذاتها الجماعات من إعادة ترميز «ثقافتهم» وتطوير شبكات واتحادات عرقية. مع ذلك، كما جادل ستاينبرغ (1981) وآخرون، حدث هذا فقط بدرجة محدودة. حقيقة، أن الأمريكيين من أصل إسكندنافي يحتفون بالأعياد القومية الإسكندنافية وينشرون صحف مجتمع محلي أسبوعية لا يعني أنهم «إسكندنافيون» أو أن العرقية تؤدي دورا حاسما في حياتهم اليومية. بالمثل، أفاد حبر يهودي من نيويورك تم التحقيق معه من قبل إبستاين (1978) أن اليهود الأمريكيين كانوا يهودا في دور العبادة اليهودية ولكن «أمريكيون عاديون» بقية الوقت. غالبا، تفعل هوية الأقلية من الخارج من خلال تصرفات الإقصاء، كما تقول هانا أرندت: «إذا ما هوجمت كيهودية، أستطيع فقط أن أدافع عن نفسي كيهودية» (في بوبوك، 2001: 115).

قـــد يجادل الواحد علـــى الرغم من ذلك، كما فعل نـــاش (1988)، أن الاتحادات العرقية غير الرسمية لليهود الأمريكيين تقطع طريقا طويلة باتجاه شـــرح نجاحها غير المتوازن في المراتبيـــة الاجتماعية. يمكن أن يجادل، زيادة على ذلك، أن الولاءات المنقســـمة لبعض الأمريكيين ذوي الأصول غير الأمريكية تطرح مشكلة مهمة للتماسك الاجتماعي. خلال الحرب العالمية الثانية، قبض على الأمريكيين اليابانيين بســـبب شـــبهة الـــولاء المزدوج. في حالات أخرى، يمكن ألا يكون إشـــكاليا نســـبيا أن يكون للواحد هويتان أو بضع هويات. فيما بين الأمريكيين الشـــماليين، لا وجود لمشـــكلة علـــى وجه العموم فيما يتعلق بتعريف الواحد لنفســـه بطريقة ضمنيـــة كأوكراني أو برتغالي، لأن الهوية الكندية أو الأمريكية المهيمنة تؤخذ كمسلمات.

بمعنى ما، فقد تجلى إناء الصهـــر في أن جماعات المهاجرين المتنوعة تلك قد اكتســـبت القيم الأساســـية ذاتها واللغة نفســـها، وتزاوجوا بدرجة عاليـــة. على مســـتوى آخر، قد لا يكون قـــد تجلى بقدر مـــا يتعلق الأمر بحقيقـــة أن الناس يســـتمدون مواردهم - الرمزية، المادية، أو السياســـية - مـــن صيرورات هويات عرقية. هنا، فإن أهمية التمييز بين الهوية العرقية والهوية الثقافية، بين التعبيرات المختلفة للعرقية، مبرهن عليها. بالنســـبة إلى عضو من المجتمع المحلي الإسباني في هارليم الإسبانية، ترمز «الهوية العرقيـــة» إلى شـــيء ما مختلف تمامـــا عما تعنيه بالنســـبة إلى فلاح من مينيسوتا من أصل سويدي.

المفهومات الأصلية لـ «العنصر» حاسمة لفهم العرقية الأمريكية. بينما نظر إلى «البعث العرقي» كحضـــور أيديولوجي راهن يقوم على صيرورة الهويـــة الطوعية ذات أصول (حقيقية أو منســـوبة)، فـــإن العزل العرقي القائـــم على المظهر ليس طوعيا من جانب أولئك الذين عزلوا. الســـود، علـــى وجه التحديد، والمهاجرون المتأخرون مـــن أمريكا اللاتينية، مورس عليهم العـــزل بدرجة كبيرة على الضد من إرادتهـــم. في حالتهم، هناك كذلك ترابط واضح بين العرقية وعضوية الطبقة: إنهم يحتلون المستويات الدنيا للنظام الطبقي.

الأقليات والحداثة

أقليات المهاجرين والسكان المحليون مجبرون على إقامة الصلة بالأكثريات، بالدول، وبالأنظمة الرأسمالية للإنتاج والاستهلاك. لا يمكن تطليق إعادة الترميز أو تجسيد الثقافة وتأكيد الوعي الذاتي للهوية لدى بعض منهم بصورة كاملة من هذه الحقيقة التاريخية، وتتطابق طرقهم في إظهار هوياتهم مع ما هو سائد في المجتمعات الحديثة. مثل الحركة القومية، فإن الاتحادات والشبكات العرقية الحديثة ترمي إلى محاكاة علاقات المجتمع المحلي المفيدة سياسيا والمشبعة وجدانيا في وضع تاريخي، حيث على مثل هذه المجتمعات المحلية أن تخلق لأنها لا توجد حتى الآن. بالمثل، فإن جوانب سياسية معينة لظروف الأقلية. الأكثرية هذه هي خاصة بالمجتمعات الحديثة التي تقوم على التعليم، العمل لقاء أجر، الرأسمالية، والدولة.

تتعامل أكثرية دراسات العرقية مع مجتمعات حديثة أو صيرورات تحديث. لم يكن عدد السيمي في النرويج في العام 1940 أقل كثيرا من عددهم في العام 2000، ولكنهم كانوا أقل منظورية ويفتقرون إلى التنظيمات المشتركة والهوية الجمعية المشتركة (انظر ثيون، 1995، عن تاريخ السياسات العرقية للسيمي). بكلمات أخرى كانت هناك أقل عرقية سيمية - نرويجية، برغم أنه من الصعب الادعاء أن هناك «ثقافة سيمية أقل». حقيقة أن السكان المحليين لديهم وقت أكثر، تنظيمات أكثر وتأثير سياسي أكثر لا يعني أنهم يكسبون أعضاء أكثر، لكنه يعني أن اندماجهم الثقافي في الحداثة ومنظوريتهم أعظم. بالتالي فإنهم يتوسمون دورا في العلاقات فيما بين الجماعات العرقية أكثر مما كان يحدث في السابق.

يمكن أن توضع عبارة مماثلة فيما يتعلق بالمهاجرين الحضر. مجرد حقيقة أن هجرتهم ممكنة يدل دلالة ذات مغزى على أن صيرورات التحديث بدأت تأخذ مكانها. تخلق عملية إعادة إحلالهم ظروفا لتوضيح معنى العرقية.

على الرغم من التنوعات السياسية والثقافية العظيمة، هناك تشابهات مثيرة للاهتمام بين العمليات السياسية العرقية الموصوفة في هذا الفصل والفصل السابق والأمثلة التي نوقشت في الفصول المبكرة. الثنائية العرقية

وعمليات الحدود موجــودة ضمنا في مفهوم العرقية ذاته، ويمكن التعرف عليها في كل الســياقات التي عرضــت. علينا أن نلاحظ إضافة إلى ذلك الأهمية العامة لصهر التنظيم السياسي مع خلق الهوية الجمعية بناء على المعنى الرمزي فــي الصيرورات العرقية. يمكن أن ينظر إلى هذه كعناصر مكونة في التنظيم العرقي. إذا لم يكن البشــمان في النهاية ناجحين بخلق هوية عرقية ذات صلة سياســيا، فإنهم ســيحاولون أن يسعوا إلى تحقيق أهدافهــم بطرق أخرى من خلال السياســات العرقية. احتمالا من خلال الحراك الاجتماعي الفردي، أو من خلال الحركات النقابية. إحدى الطرق الحديثة نســبيا، والمتحولة على نحو متســارع لتحقيق الاعتراف والكسب الاقتصــادي هــي ما أســماه كوماروف وكومــاروف (2009) «المؤسســة العرقيــة»، ملمحا إلى الصيرورة التجارية المقصودة للهوية. بناء على أمثلة من أفريقيا الجنوبية، يظهر الكوماروفان كيف أن المشــاريع السياسية التي تســتهدف الحكم الذاتي بدرجة رئيســية، أو الســيطرة على الأرض، قد تحولت إلى مشــاريع تجارية موجهة أساسا إلى السياح، حيث تباع النسخ المصممة من «الثقافة التقليدية» في شكل أداء الرقص، الأقراص المدمجة للموســيقى التقليدية، الحلي ومواد أخرى. كما تبين من قبل المســاهمين بكتاب إيرك كاستين عن حقوق الملكية الثقافية (كاستين، 2004)، زد على ذلك، يستخدم الناطقون باسم الأقلية والتنظيمات حول العالم الآن وسائل قانونية من أجل تحقيق السيطرة على منتجاتهم الثقافية، والتي ينظر إليها الآن ليس فقط كحاملة للهوية أو كرموز للنضالات السياســية، إنما أيضا كمنتجات في السوق العالمي.

كمــا اقترح فــي الفصل الخامــس، هناك عــدد من الطــرق البديلة التــي يمكن أن تدرس فيها العرقية. لاســيما يمكــن أن يزود التركيز على الصيــرورات الاقتصادية معلومــات خلفية مهمة تفســر. على الأقل في بعض الحــالات. الظروف التي تتشــكل فيها الهويــات العرقية. في هذا الفصل، اخترت أن أشــدد على المنطق الداخلي للجماعة العرقية وتشكيل الهوية، منظورا إليه كعملية تتضمن سمات المجتمع الأكبر، إنما في الأغلب تعطي الأســبقية للعلاقات بين الأفــراد الفاعلين. لا يجعل هذا بالضرورة

التحليل طوعيا حيثما، بكلمات وورسلي (1984: 246)، تبدو الحياة كأنها كافتيريا. بالطبع، لا يستطيع الفرد البشماني أن يختار ما إذا كان عليه أن يكون بشمانيا. فذلك مفترض. لا يستطيع هو أو هي أن يستثني الدولة كذلك، أو أن يغير النمط المهيمن للإنتاج في المجتمع، أو خلفيته أو خلفيتها الثقافية لذلك الغرض. مثل تلك المقاييس مهمة كأنها تشير إلى الإطار الاجتماعي والثقافي الذي يجب على الناس أن يتصرفوا بموجبه، لكنها لا تمكننا من التنبؤ بكيف سيتصرف الناس (انظر بورديو، 1977، غدنز، 1979). بالتركيز على الخيارات، أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسة إلى غموض الظروف الاجتماعية، وإلى النسبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلى حقيقة أن الناس يصنعون التاريخ، على الرغم من أنهم لا يفعلون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم. وليس واضحا دائما بالنسبة إليهم تاريخ من الذي يقومون بصنعه.

باقتراح أن الناس يحاولون أن يحسنوا ظرفهم، لا وجود لافتراض ضمني بأن الناس يتصرفون من منطلق دوافع «اقتصادية»، وحتى إن فعلوا ذلك، كما في حالة الصيرورة التجارية، فإن الكثير على المحك من مجرد الكسب الاقتصادي. من حيث إن القيم التي يقصدها الناس محددة ثقافيا، ولا تبدو دائما عقلانية من وجهة النظر الاقتصادية. عندما يذهب الهندي . الترينيدادي ليؤدي صلاة البوجا في المعبد المحلي، أو عندما يحضر الجامايكي في لندن حفل موسيقى الريغي، فإنهم يتصرفون بتلك الطريقة لأنهم يجدونها ذات معنى بصورة جوهرية، ليس لأسباب سياسية. فقط عندما يكون الواحد قادرا على أن يستغل الرمزية المحيطة بالبوجا أو الحفل الموسيقي لأهداف سياسية، فإنها يمكن أن تستغل في تنظيم عرقي.



8

سياسات الهوية، الثقافة والحقوق

«إذا ما بحث الباحث عن العرقية، فإنه سيجدها»

المؤلف

إذا كانت «مشكلة الهوية» الحديثة هي كيف نبني هوية ونحافظ عليها صلدة ومستقرة، فإن «مشكلة الهوية» ما بعد الحديثة هي بصورة رئيسية كيف نتفادى الثبات ونحافظ على الخيارات مفتوحة.

زيغمونت بومان (1996، 18)

بعض من أكثر القوميين السيخ حماسا هم أستراليون، كما أن أكثر الكرواتيين حماسا كنديون، وأكثر القوميين الجزائريين حماسا فرنسيون، وبعض أكثر الصينيين القوميين أمريكيون.

بيندكت أندرسون (2001، 42)

فيما نظر الفصل الأخير إلى نوعين نموذجيين من علاقات الأكثرية - الأقلية، عالم السكان المحليين وعالم المهاجرين

الجـــدد، يحـــاول هذا الفصـــل أن يأخـــذ كل تعقيدات المجتمعـــات الثنائية المعاصـــرة، من وجهة نظر التماســـك الاجتماعي وحقـــوق الأقلية. لنضعها بإيجاز، يتقصى هذا الفصل بعضا من القضايا المركزية فيما يتعلق بالتعددية الثقافية والعرقية، التعددية الثقافية والعلاقة بالفردية الليبرالية.

يقـــدم الجـــزء الأكبر من الفصل مســـاهمات أنثروبولوجية وفلســـفية للســـجالات المســـتمرة عن حقوق الجماعة والتعددية الثقافية في مواجهة حقـــوق الفرد والليبرالية، المفهومات الخاضعـــة للتحقيق للمجتمع المحلي، والثقافـــة، والشـــتات، والانتمـــاء القومي. وفـــي النهاية، ســـأقترح بعض الخصائص النموذجية لسياســـات الهوية في الحقبة المعاصرة، وسأجادل بأن هذه السمات تقريبا واسعة الانتشار في «سياسات الاعتراف» الحديثة، سواء كنا نتعامل مع سياسات الهوية من أسفل (من وجهة نظر الجماعات المهمشة أو الأقليات) أو من أعلى (من وجهة نظر دولة مهيمنة).

إشكاليات التنوع العرقي

البحث فـــي قضايا ذات صلـــة بالتعقيد الثقافي فـــي المجتمعات الغربية ليس جديدا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، ولكن الدخول في مثل هذا النوع من التساؤلات تكثف بصورة معتبرة منذ نهاية الثمانينيات. مجال الدراسة خاضع لاعتبارات سياسية بدرجة عالية، وفي الغالب، يقيم عالـــم الأنثروبولوجيا البحث في مجتمعـــه أو مجتمعها. يتطلب هـــذا الوضع شـــكلا فريدا فـــي التأملية فيما يتعلـــق بمكانة الواحد بوصفه باحثا مشـــاركا في المجتمع، بما أن الانهماك الفكري والمهني قد يكون مرتبطا مع، ومن الصعب أن يقتلع من، الاعتقادات السياسية والأخلاقية من جانـــب عالم الأنثروبولوجيا. هنـــاك، باختصار، بعد معياري للبحث في قضايا التعددية الثقافية هو في الغالب غائب عن البحث في البلدان الأجنبية.

توجـــد أدبيات أكاديميـــة كثيرة جدا عن التنـــوع العرقي الجديد الذي تســـببت فيه الهجرة إلى بلدان منطقة شـــمال الأطلسي، بعضها ذو توجه سياســـي على نحو مباشـــر، وبعضها تحليلي أكثر. يطرح جزءٌ جوهري من

هذه الأدبيات العلاقة الديناميكية بين الأقليات والأكثرية، محللا في الغالب السياسات الرسمية كجزء من خطة البحث، ومستهدفا أن يسلط الضوء على مسار السياسة ذات الصلة بالتنوع العرقي.

قد تكمن نقطة البداية المثمرة في الإشكاليات الموروثة للمجتمع المعقد ثقافيا (يولد البحث عن توترات وصراعات دائما بيانات مهمة)، في محاولة لتحقيق توازن بين الوحدة والتنوع.

في مواجهة ظرف واقعي للتعددية العرقية والثقافية، قد تتهم الدولة بالظلم سواء روجت للمساواة أو دعمت الإبقاء على الاختلاف. إذا ما شددت الدولة على الحقوق والواجبات المتساوية، فقد يشعر أعضاء الأقلية بأن تميزهم الثقافي لم يحترم، وأن حدودهم وهوياتهم مهددة. قد تعطي ردود فعل الأقلية ضد سياسات اللغة الفرنسية، التي تم وصفها في الفصل السادس، مثلا على هذا. بالمثل، قد يشعر الغجر البريطانيون بأن الدولة تتدخل في شؤونهم عندما تصر على أنهم ينبغي أن يصبحوا عمالا مستقرين لقاء أجر (مييول، 2003، أوكلي، 1983).

من الناحية الثانية، إذا أكدت الجماعة المهيمنة على الاختلافات الثقافية وحولت الاختلاف إلى شيء إيجابي، فقد ينتهي أعضاء الأقلية إلى الشعور بأنهم خاضعون للتمييز ضدهم بقوة. كانت هذه هي الحالة في جنوب أفريقيا قبل نهاية الفصل العنصري، حيث ينكر على الأفارقة السود فرص العمل المهني نفسها المتوافرة للبيض، الذين حاولوا حتى أن ينكروا عليهم إتقان اللغة الإنجليزية من خلال تشجيعهم على استخدام اللغات الأفريقية. يبدو كذلك أن شكلا مماثلا للتباين المراتبي يأخذ مكانه في أستراليا، حيث إن السكان الأصليين بكلمات كابفيرير «أصبحوا قريبين جدا إلى مركز التفكير القومي الذي عانوا منه» (1988 : 142). إنهم يعرفون من الخارج كـ «همج نبلاء» سواء أحبوا ذلك أو لا. بكلمات أخرى، إنهم لم يصلوا إلى تقرير المصير الحقيقي بالمعنى الذي يعني أنهم يفاوضون على هويتهم بمقاييسهم هم.

المتغير الحاسم هنا هو القوة. تمتلك الأكثرية عادة القوة لتحدد متى ينبغي للأقليات أن تصبح مثلها، ومتى عليهم أن يحددوا كمختلفين – متى يستوعبون ومتى يعزلون. في الغالب، ينكر على النخب المؤثرة الحق في أن

تكون مختلفة، فيما ينكر على الطبقات الدنيا الحق في أن تكون مساوية. في نقد للدراسات العرقية الأمريكية، يشدد ستيفن ستاينبرغ:

> تم الاستخفاف بالمهاجرين (من أوروبا) بسبب خصوصياتهم الثقافية، وكانت الرسالة الضمنية: «ستصبحون مثلنا إذا ما أردتم ذلك أو لم تريدوا». عندما يتعلق الأمر بالأقليات العنصرية، على أي حال، فإن الشعار غير المنطوق به، «بغض النظر عن مدى تشبهك بنا، ستبقى بعيدا عنا». (1981: 42) [1].

يمكن أن يوصف هذا النوع من التناقض على أنه تناقض التعددية الثقافية. في بعض المجتمعات مثل كندا، والموريشيوس وأستراليا، يشجع التنوع العرقي بصورة إيجابية (إلى النقطة التي يتكلم البعض فيها عن «الفصل العنصري بوجه إنساني»). نتيجة ذلك، لا يعطى المواطنون الحق في أن تكون «لديهم ثقافة» فقط، بل يجبرون في العديد من الحالات وبصورة إيجابية على أن يزينوا أنفسهم بعلامة عرقية، سواء أرادوا ذلك أولا. أحيانا تعامل الجماعات معاملة مختلفة على أساس التمايز الثقافي المفترض – وبالتالي فإن بعض أعضائهم قد يتذمرون من أنهم حرموا من المعاملة المتساوية. بكلمات أخرى، كلتا المعاملتين المساواتية والتفريقية للأقليات يمكن أن تكون مثيرة للنزاع من النواحي السياسية.

التعددية الثقافية ونقادها

الأقليات العرقية ليست أكثر تجانسا من الفئات الأخرى للناس، وقد تكون هناك اختلافات مهمة بصورة طبيعية في القيم ووجهات النظر داخل الأقليات، تماما كما أن هناك درجات للتضامن العرقي بين، وفي داخل، الجماعات العرقية. في الموريشيوس، اتضح خلال الثمانينيات أن «المجتمع المحلي» المسلم كان منقسما بصورة جدية حول قضية التعامل التفاضلي. حتى العام 1987، سمح للمسلمين بتسوية قضايا الأحوال الشخصية وفقا للقانون الإسلامي حتى عندما كان مخالفا للقانون الموريشيوسي. وعندما رفع قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، أصبح مؤكدا أن العديد من المسلمين، ومعظمهم من النساء، كانوا معارضين لسنوات لذلك القانون. أصبحت

السجالات العامة المماثلة لهذه شائعة في العديد من البلدان الأوروبية. في فرنسا، تعلقت قضية رئيسية في نهاية الثمانينيات بحق الفتيات المسلمات في المدارس في ارتداء غطاء الرأس مما يشير إلى الولاء الديني (مودود، 1992). (لا تتبع المدارس الفرنسية المنهج الكاثوليكي منذ الثورة الفرنسية). منذ ذلك الحين ظهرت السجالات حول استخدام الحجاب، وعاودت الظهور في عدد من البلدان الأوروبية، ودرس الأنثروبولوجيون المغزى الثقافي للحجاب ومرتديه وتفسيراته في سياقات مجتمعية أوسع (كما في بوين، 2007). الأحداث العامة الأخرى التي أسهمت في رفع التوتر بين الأقليات والأكثريات كانت قضية رشدي، التي جاءت بعد الإحراق العلني لرواية رشدي «آيات شيطانية» في برادفورد العام 1988 والفتوى التي تبعتها، وفي الفترة الأخيرة، ونشر اثني عشر رسما للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - في الصحيفة الدنماركية يالاند - بوستن العام 2005 (انظر عيد وآخرين، 2009). في بضعة بلدان، ظهرت النقاشات حول قضية ختان الإناث، وقضية الزواج المرتب (غالبا ما يشتبه في أنه زواج قسري) التي أصبحت سمة مكررة الظهور في الإعلام الأوروبي في السنوات الأخيرة، كما قضايا العنف المنزلي. ودخل الأنثروبولوجيون، ممن هم في الغالب خبراء في هذا النوع من الاختلافات الثقافية، في مثل هذه الجدالات بطرق مختلفة، ابتداء من العمل العلمي الخالص إلى تقديم النصح في مجال السياسة العامة والمساهمات بالجدل الشعبي السائد.

يمكن أن يدرس هذا النوع من الصراعات كمفاوضات حول الشرعية الظرفية للحدود العرقية. ويمكن أن ينظر إلى مثل هذه الصراعات على نحو متفائل كمفاوضات حول المعنى تنطوي على تفسيرات مختلفة، مشروطة ثقافيا للحقيقة الاجتماعية، أو على نحو أكثر تشاؤما كمواجهات بين ألعاب اللغة المتعددة بالمعنى الفتغنشتايني (إريكسن، 1991أ). نرى إذن، مرة ثانية، أن الثقافة أبعد من أن تكون بغير صلة بالدراسات العرقية. كما يضعها روسنز: «على الرغم من أن العرقية يجب أن تميز عن الثقافة «الملحوظة أو الموضوعية». فإنها تظهر على نحو متناقض كمجال ذي امتياز بالنسبة إلى دراسة الديناميات الثقافية» (1989: 161).

المجتمع نفسه يشتركون في عدد من المفهومات والقيم المشتركة (وأن هذا ما يجب أن يكون)، بينما يعتبر الاتصاليون الجماعات كأنها مختلفة على نحو عميق وغير قابل للتقليل.

يدعم القليل من الفلاسفة أو المنظرين الاجتماعيين بعض هذه المواقف بشكل خالص. يبحث معظم الناس عن «الأرضية الوسط» المرغوب فيها بالخفاء والتي تجمع بين احترام الاختلاف الثقافي والاعتراف بالحقوق الشاملة (كووان وآخرون، 2001، غوديل، 2009).

يستدعي الجدال الذي جرى أخيرا في مجال الفلسفة السياسية بصورة حتمية جدالات مماثلة ومستمرة في مجال علم الأنثروبولوجيا. العلاقة بين الشمولية والخصوصية كانت ولا تزال محط اهتمام وتحدٍ للمشروع الأنثروبولوجي المقارن منذ بدايات الفكر الأنثروبولوجي الجاد. وجهة نظر الاتصاليين للمجتمعات المحلية المحددة محليا هي من بقايا وجهة النظر الأنثروبولوجية للثقافة والمجتمع كوحدات مغلقة، والتي تدعم ذاتها بدرجة أو بأخرى، والتي لم تكن متحداة ضمن التيار الرئيسي لمجال العلم حتى الثمانينيات، عندما بدأ جمهرة من الأنثروبولوجيين النقاد دراسة الظواهر المعقدة كبيرة المدى، مثل العابرة للقارات والقومية.

للجدل بصورة طبيعية صلة تمتد إلى ما وراء حدود الفلسفة الأكاديمية - في الحقيقة يمضي الجدل إلى ما وراء الأكاديميات عموما. طرحت قضايا سياسية حارقة حول العنصرية والتمييز، والحقوق الدينية، والزيجات المرتبة، وسياسات اللاجئين، وحقوق الإنسان والمناهج المدرسية بصورة مباشرة من خلال هذه المناقشات.

يلح معظم المساهمين المعاصرين في هذا الجدل، بطريقة أو بأخرى، على الحاجة لتصعيد المعارضة بين التعددية الثقافية المعدلة والفردية غير السوسيولوجية. تملك كلتاهما مخاطرها السياسية في مجتمع ديموقراطي، يقوم على مبدأ الحقوق، الأهم من هذا، أن كلتيهما تعطي وجهة نظر مضللة عن الثقافة والمجتمع. تفرط وجهة النظر السابقة في التشديد على الوحدة الاجتماعية والتماسك الثقافي للجماعات العرقية، ولا تأخذ بالاعتبار تباينية الهويات الثقافية الفردية، فيما تهمل وجهة

النظر الأخرى الصلة المحتملة للتباين الثقافي بالنسبة إلى السياسة. إن معظم الجدال، قد يقول الواحد، يتركز في المناطق بين الليبرالية والجمعية. نأخذ الآن بالاعتبار القليل من المساهمات النظرية الملحوظة، قبل الانتقال إلى الدراسات الأنثروبولوجية.

في مقالة مؤثرة، يجادل الفيلسوف تشارلز تايلور (1992) لمصلحة ما يراه ليبرالية تأخذ بالحسبان القيمة الجوهرية للاختلاف الثقافي. لا بد من ملاحظة أنه على الرغم من أن تايلور غالبا ما يوصف كاتصالي، فإنه يصف «اعتقاده» بأنه «نمط ودي» من الليبرالية (1992 : 62). وجهة نظره أن «المجتمع الذي يفترض أن يكون عادلا وأعمى من حيث الاختلاف هو ليس فقط غير إنساني (بسبب الهويات المقموعة) بل هو أيضا، بطريقة خفيفة وغير واعية، تمييزي» (1992 : 43). مستخدما القومية الكيوبيكية كمثله الرئيسي، يجادل تايلور لمصلحة التعددية الثقافية، ولكنه يصر كذلك على جوهر القيم المشتركة.

تم تطوير جدل ذي صلة، ولكنه أكثر تفصيلا، في عمل ويل كيمليكا (انظر، على نحو ملحوظ، كيمليكا 1995). يعتبر كيمليكا «رابطة الناس بثقافتهم هم» (1995 : 90) كتعلق تكمن أسبابه «عميقا في الظرف الإنساني، المرتبط بالطريقة التي يحتاج فيها الناس ككائنات ثقافية إلى أن يفهموا عالمهم» (1995 : 90). على الرغم ذلك، فإنه يرفض وجهة النظر الثابتة أو الجوهرية للثقافة كما لو كانت محددة وصنمية، ويرى التغير كأنه كان أحيانا حتميا. بمراجعة الادعاءات المختلفة للأقليات، في الغالب في شمال أمريكا، يميز كيمليكا بين نوعين من الأقليات، تماما كما فعلت في فصل سابق: من ناحية، «أمم» (بمعنى الأقليات الإقليمية، الداخلية) قد تطالب على نحو مبرر بالاستقلال الذاتي الثقافي والإقليمي بكلمة الحق في الاختلاف. ويجادل من الناحية الأخرى، في أن الأقليات المهاجرة تجد نفسها في ظرف مختلف جدا، وما هو مهم بالنسبة إليهم، هو التوحد والتكيف مع ثقافة الأكثرية، بكلمات أخرى: الحق في المساواة.

مثل كيمليكا وتايلور، حاول بايخو باريخ (2000) أن يوفق بين الفردية الليبرالية والاعتراف بالاختلاف الثقافي. موقفه معقد ويقوم على البحث

الأكاديمي والانهماك المباشــر في السياســة. في أواخر التسعينيات ترأس باريــخ هيئة حــول التعددية الثقافية في المملكة المتحــدة، وعرض تقريرها (رينيميد ترســت، 2000) لوجهة نظر معقدة للمجتمع المتعدد عرقيا، حيث تقدم بريطانيا كأنها «المجتمع المحلي للمواطنين» و«المجتمع المحلي للمجتمعات المحليــة» في الوقت نفســه. تغطي الـ 140 توصية سياســية المعروضة في التقرير مدى واســعا جدا مــن القضايا المجتمعية، ولكــن الموقف يمكن أن يوجز بحــق الفرد في الانتماء إلــى مجتمع محلي معــرف ثقافيا (عرقيا، ودينيا، وغير ذلك) وحقه، أو حقها، في أن يختار (انظر فيرتوفيك، 2001، للمناقشة). في مساهمته النظرية الرئيسية من العام 2000، يلاحظ باريخ أنه بينما يقدم العديد من المنظرين المتعاطفين مع التعددية الثقافية جدالات قويــة لقيمة الانتماء إلى المجتمع المحلي، نادرا مــا تعالج القيمة الجوهرية للتفاعل بين الجماعات، في الحقيقة يتم التعامل مع مثل هذا الاتصال كأنه مشــكلة أو تحد. لذلك طور باريخ ما أســماه المقاربة الحوارية حيث تعددية وجهات النظر، وتولداتها المعطاة من قبل المجتمع العرقي التعددي، هي بحد ذاتها سمة رئيسية للحكم الديموقراطي.

تبرز مشــكلة رئيسية لكل المنظرين المشــار إليهم عندما يواجه مجتمع ليبرالــي بوجهات نظر معادية لليبرالية (قل: ســلطوية دينية) تكشــف أن الليبرالية بحد ذاتها ليست إلا واحدة من بضع وجهات نظر محتملة. كلهم يقدمون حلولا براغماتية، علــى المجتمع أن «يضع حدا» في مكان ما ضد الممارســات اللاإنسانية، من خلال، قل، الســماح للزيجات المرتبة تقليديا بينما يشرع ضد الزيجات القسرية. كلهم يركزون على نحو مثير للاهتمام، على التعليم كســاحة معركــة مركزية (انظر غريللــو كذلك، 1998). بما أنه، كما جادل غيلنر، وأندرسون وآخرون، كانت النظم التعليمية القياسية لازمــة لظهور الهوية القومية المتجانســة، فإنها تصمــد لتبرر أن المجتمع المتنــوع ثقافيا المعترف ذاتيا يحتاج إلى أن يكيــف نظامه التعليمي ليوائم المطالب المتناقضة في الغالب من أجل المساواة والاختلاف. هناك تنوعات مثيرة للاهتمام فيما يتعلق بحل هذه المشكلة: تصر بعض البلدان على نظام تعليمــي متجانس، بعضها قدم تعليمات للغــة الأم في المدارس الحكومية،

وبعضها لديه مدارس أقلية مدعومة من قبل الدولة، وبعضها يدعم النظام التعليمي التشاركي الذي يحفز على التسامح ومعرفة الجماعات الأخرى في المجتمع. النقطة التحليلية التي يراد القيام بها هنا هي أنه من الصعب التوفيق بين وجهة نظر غيلنر - أندرسون للقومية مع التنوع العرقي، المتنامي في الوقت الراهن في العالم المعاصر، حيث إن «العرقيات غير المنصهرة» ليست هنا لتبقى، وإنما لتحتفظ بـ «لا انصهاريتها» من خلال الشبكات العابرة للقارات والإعلام العولمي.

الخطابات المتضمنة حول الثقافة والتعددية

على الرغم من أن العديد من الأكاديميين (وآخرين) أسهموا في الجدال حول التعددية الثقافية والحقوق، مال الأنثروبولوجيون إلى الشعور بأنهم يتكلمون بسلطة خاصة. في النهاية، لقد تدربوا ليدرسوا ويفهموا التنوع الثقافي. إنهم كذلك، ربما أكثر من أي جماعة أخرى من الأكاديميين، متورطون بين الفردية الليبرالية و«حب الثقافة». يمكن القول إن واحدة من أوضح العبارات حول التعددية الثقافية هي مقالة بقلم عالم الأنثروبولوجيا تيرانس تيرنر (1993)، ميز فيها بين نوعين اثنين من التعددية الثقافية: التعددية الثقافية النقدية وتعددية الاختلاف. تمثل الأخيرة، بالنسبة إليه، موقفا نسبيا يحتفي بالاختلاف، ويجعل الثقافة جوهرية ويسمح بالحوار، ويوائم وينظم صعوبات الترجمة. النوعية السابقة، التي يدعمها، هي التعددية الثقافية الهادفة إلى مد الحقوق الديموقراطية من خلال الدخول في حوار نقدي عبر الحدود وفي داخل الجماعات، بطريقة مماثلة للموقف الحواري لباريخ (انظر كذلك مي، 1999). سنتذكر أن تيرنر، عمل فيما بين الكايابو في البرازيل عددا من السنين، دارسا العلاقة الديناميكية بين ثقافتهم التقليدية وتأثير الحداثة.

تم تقصي تعقيدات تحالفات الجماعة، والنبضات الثقافية ذات التوجهات المتعددة، وصراعات الأدوار، والولاءات المتغيرة والمنقسمة بتفاصيل إثنوغرافية عظيمة من قبل الأنثروبولوجيين في العديد من المدن الأوروبية، بما فيها أمستردام (دين أول وبراور، 2009)، برلين (كاغلار، 1995)، ستوكهولم (ألوند، 1997) ولندن (فيرتوفيك، 2007)

– ومع ذلك، علينا ألا نعتقد أن هذه الأسئلة مقتصرة على أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وكما أشرت بلا انقطاع في فصول مبكرة، فإن علاقات الجماعة بالفرد والقضايا المعقدة للثقافة والحقوق ذات صلة بدرجة عالية في الموريشيوس والترينيداد، زد على ذلك، فإن دراسة رئيسية لقضايا حقوق الإنسان في المجتمع المعقد عرقيا هي تحليلات ريتشارد ولسون للحقيقة والترضية في جنوب أفريقيا (2001). وفي كتابه حول التعددية الثقافية، يبني سي دبليو واتسون (2000) بكثافة على ميدان تجريته في ماليزيا. إذن قضايا التعددية الثقافية عولمية، وهي فيما عدا ذلك مؤطرة ومعبر عنها بطرق محلية على نحو فريد.

واحدة من أكثر الدراسات الأنثروبولوجية المدروسة على نطاق واسع للمجتمعات المتعددة عرقيا هي دراسة غيرد بومان من ساوثهول، ضاحية قريبة من هيثرو جنوب غربي لندن (بومان، 1996). الفئات الرئيسية التي تكون سكان ساوثهول الذين يبلغ عددهم 60 ألفا هم إنجليز، وإيرلنديون، وهنود/ باكستانيون وهنود غربيون. مع ذلك، فالتحالفات متعددة والولاءات في الغالب منقسمة، تقوم على ما هي عليه على المكان الأصلي، والدين (الأديان الرئيسة هي الكنيسة الإنجليزية، الكاثوليكية الرومانية، السيخية، الهندوس، والإسلام) ومعايير أخرى كالعمر، الجندر، محل الإقامة والاختصاص المهني. بدلا من التركيز على الجماعة العرقية، يرى بومان ساوثهول كأنها ميدان اجتماعي منفرد، ويحلل المعزوات الذاتية، المعقدة، وأشكال توحد المجتمع المحلي التي تبرز من تنوع الأحداث والسياقات. على النقيض من العديد من الدراسات العرقية، يمكن أن يقرأ كتاب بومان كحوار جار بين التنظير الأنثروبولوجي للثقافة، والمجتمع المحلي والعرقية من جانب، وتلك الموضوعات الإثنوغرافية من جانب آخر. على سبيل المثال، يبدأ الكتاب بمناقشة مكثفة للمعاني الأصلية لكلمة «مجتمع محلي» وعلاقتها بـ— «الثقافة»، والتي تكشف القرابة المقربة للتنظيرات الأنثروبولوجية القياسية والتباينات الرئيسية داخل ساوثهول. على الرغم من التفاصيل الإثنوغرافية المذهلة عن كل شيء ابتداء من عادات الشرب إلى ممارسات الزواج، يكمن الإسهام النظري الرئيسي

لكتــاب بومان في تعرفه على نوعــين من الخطاب حول العرقية: الخطاب المهيمن والخطاب الشــعبي. يميل الخطاب المهيمن بصورة رئيسية، الذي أعيــد إنتاجه من خلال الإعلام والقطاع العام، إلى معادلة العرقية (والتي غالبا ما تعرف على نحو غامض) مع المجتمع المحلي والثقافة، تكون جماعة عرقيــة واحدة مجتمعا محليا بثقافة مشــتركة. بما أن المفاهيم الســائدة لــ «المجتمعات المحليــة» يمكن أن تقوم إما على اللغــة أو الدين أو الأصل، يمكن لأي فرد أن ينتســب إلى بضعة مجتمعات محلية، على ســبيل المثال المجتمع الغوجارتي الموحد للهندوس والمســلمين، والمجتمع المســلم الموحد للناس من أي لغة أو أصل أقليمي، والمجتمع القاري الفرعي الموحد للهنود والباكســتانيين. أن يكون هذا على ما هو عليه، تظهر إثنوغرافية بومان أن الخطاب المحلي أكثر مرونــة وتعقيدا، من حيث إنه يتعرف على الخاصية الظرفيــة ذات الأوجه المتعددة لصيــرورة الهوية الفرديــة، وتباري بعض المصطلحات التي يؤطر فيها الخطاب المهيمن: تســاهم صيرورات الهوية البديلة مثل السواد (والتي قد تتضمن وقد لا تتضمن الآسيويين)، والحركة النسوية، والاشتراكية، وشبكات العقائد المتداخلة وأيديولوجيات التعددية الثقافية للتســامح في تخفيف الحــدود العرقية، لتخلق «جبهات مواجهة» بدلا من ذلك. على الرغم من الافتقار إلى الانسجام بين الخطاب المهيمن والتمثلات الشــعبية، والذي يتأكد أكثر في الافتقار إلى الانسجام البسيط بين الطبقة والعرقية، يســتمر العديد من ســكان ساوثهول في إعادة إنتاج الخطاب المهيمن في ظروف معينة. «يمكن أن ينظر إلى هذا على أنه نتيجة بســيطة لتأثير النخبة، ولكن مــن المحتمل أن نكون أكثر دقة عندما نقول: بمــا أن الموارد تتدفق من خلال قنــوات عرقية ودينية كما هي محددة من قبل السلطات، ليس أمام الناس خيار إلا أن يقدموا ادعاءاتهم في سياقات عرقيــة ودينية: يمثل الخطاب المهيمن اللغــة المهيمنة التي يجب فيها على سكان ســاوثهول أن يوضحوا ويبرروا ادعاءاتهم» (بومان، 1996: 192).
لا يعني هذا أن نقول إن ســكان ســاوثهول ليسوا مختلفين بصورة منظمة وثقافية بســبب تواريخ الهجرة المختلفة، والخلفيات اللغوية، «العادات» وما إلــى ذلك، بل ما يظهره بومــان هو أن النظام التصنيفي الذي يميز الدولة

الحديثة، الليبرالية، يشجع البناء الاجتماعي للمجتمعات المحلية العرقية أو الدينية المستقرة، والمجسدة ظاهريا (يضع هو نفسه هذا الخط المائل بنفسه في كل الكتاب، كأنه كان مفهوما إشكاليا أصليا بدائيا غير قابل للنقل). إنه بفضل هويتهم العرقية يتم التمييز ضد الأقليات، ولكنه كذلك بصورة رئيسية من خلال تلك الهوية فإنه يمكن لهم أن يطالبوا بالحقوق.

النضالات حول الهوية الثقافية والوحدة الاجتماعية

نوقش الفرق بين العزل، الاستيعاب والوحدة في الفصل السابع. تميل الدراسات الإثنوغرافية المفصلة لعلاقات الأكثرية بالأقلية إلى إظهار أن هذه المفاهيم لا تشكل شبكة مقنعة لتصنيف ظروف الأقلية. ولا تشير إلى أي نوع من الصيرورات التاريخية الحتمية، حيث الناتج النهائي مرتبط بمحو الفرق وتحقيق الاستيعاب التام. في المجتمعات الحديثة، يطلق عليها أحيانا «مجتمعات ما بعد التقليدية» (غدنز، 1991)، حتى الولاء إلى التقليد يجب اختياره - وإن كان تحت الضغط. التقليد، في هذا النوع من المجتمع، لم يعد يوصي بنفسه، لا بد من الدفاع عنه. وعليه فإن مؤسسة الزواج المرتب، على سبيل المثال، تتعرض لضغط هائل من بيروقراطيات الدولة والرأي العام بين الأقليات المهاجرة في أوروبا الغربية. في الوقت نفسه، يمكن أن يلاحظ أن الإدراكات الذاتية للأكثرية تتغير كذلك. تمت الإشارة إلى إعادة تعريفات الهويات القومية الأسترالية، والكندية والأمريكية، في التسعينيات، بدا كذلك أن تغييرا ذا مغزى في الهوية البريطانية بدأ يأخذ طريقه، من خلال شعار «بريطانيا الرائعة» (Cool Britannia)، وما تكلم به أحد المخبرين البريطانيين الآسيويين لسيسيلي فاغيرليد كـ «احتفالية بتعددية الثقافة البريطانية» (2002: 88). على الرغم من ذلك، كما جادلت في مكان آخر فيما يتعلق بالموريشيوس (إريكسن، 1998)، فلا توجد حركة أحادية الجانب. في الموريشيوس، مجتمع يمر بتغيرات اجتماعية وثقافية متسارعة جدا، ميول نحو تقليل العرقنة والمحلياتية تسير في موازاة ميول نحو تخندق عرقي متزايد. في العام 2002، في الدنمارك، وهي بلد ليبرالي ومتسامح تقليديا، قدمت قوانين هجرة متشددة جدا واستقطعت

بقسوة الإعانات المخصصة لنشاطات التعددية الثقافية والأقلية. وفي السويد المجاورة، أظهر ألوند وشايرب (1991) قبل سنوات، أن سياسة لطيفة ظاهريا بعناد وتضمينية للتعددية الثقافية لم تكن قادرة على منع تطور التفاوت الاجتماعي والتوترات بين الجماعات (المتضمنة) - وهو وضع لم يصحح في سنوات التدخل - كانت ردود الفعل المواجهة لسياسات الدولة للتضمين واسعة الانتشار كذلك، كما شوهدت في تمرد النازيين العسكريين الجدد في السويد خلال التسعينيات.

كما يظهر بومان وآخرون، أصبحت سياسات الهوية سمة للنسيج الاجتماعي في عدد كبير من المجتمعات، وتضمن مشروعا سياسيا رئيسيا للدول على نطاق عالمي - من فيجي وماليزيا إلى بوليفيا وكندا - قائما على التوفيق بين العدالة والاختلافات الثقافية المعبر عنها. ولا حاجة للقول إن اختلافات الطبقة المستقرة هي في الغالب سمات منظورة أكثر في هذه المجتمعات من النضالات نحو الحقوق المتساوية. بما أن فيجي وماليزيا قد تمت الإشارة إليهما: في كلا البلدين، كانت هناك توترات سياسية شديدة تحيط بالعلاقات بين العرقيات. في كلا البلدين، كان أحفاد المهاجرين أكثر نجاحا اقتصاديا من السكان المحليين (الصينيون في ماليزيا، الهنود في فيجي). في كلا البلدين، زد على ذلك، نجم هذا بصورة مكشوفة عن قوانين تمييزية لمصلحة «السكان الأصليين» على حساب «المهاجرين» - علامات التنصيص توضع على نحو مقصود، حيث إن من الصعب تعريف أحد ما على أنه مهاجر إلى البلد الذي ولد فيه. في محاولة لمناقشة الفروق التي ابتكرت خلال فترة الاستعمار، قدمت الحكومات في ماليزيا وفيجي تشريعات وممارسات حيث يميز فيها لمصلحة المضطهد - بطريقة مماثلة على نحو عام لنظام الحجز في الهند، والذي يحافظ على حصص سخية «حجوزات» للطوائف الدنيا في قطاع الخدمات العامة والنظام التعليمي. لسنا في مجال مناقشة ما إذا كانت تلك السياسات تقود في النهاية إلى عدالة أكبر على وجه العموم في المجتمع أم لا، النقطة هي أن السياسات والخطابات المحيطة بها تفترض مسبقا أن المجتمع منقسم إلى جماعات استثنائية ومعزوة إلى سمات بالتبادل بناء على الأصل والثقافة. هذه في النهاية هي إشكالية التعددية الثقافية، ومن الممتع

أن نلاحظ أن المصطلح يستبدل على نحو متزايد بالمصطلح الأوسع «التنوع» والأقل تجسدا في الخطاب العام (كما في فيرتوفيك وفسندورف، 2009). في دعم استثنائي للتنوع الثقافي، قال الراحل روبن كوك، العام 2001، إن «تكة دجاج المسالا هي الآن طبخة بريطانية قومية» (اقتبست من كريستينسن وهيدتوف، 2004: 8). في الوقت نفسه، القلق حول أدوار الجندر، والولاءات السياسية، والقيم الديموقراطية والتزمت الديني حول «قضية الإدماج» إلى قضية سياسية من الطراز الأول. ليست هناك قضايا سياسية فقط، بل قضايا نظرية وتحليلية، سوف يتم تفكيكها هنا.

الشتات والهجينية

ينظر إلى الهنود في فيجي والصينيين في ماليزيا كأنهم أجزاء من مجاميع سكانية أكبر في الشتات – 20 مليونا في حالة شبه القارة، 55 مليونا كما يرى صينيون. فيما يتعلق بمصطلح الشتات، الذي استخدم أصلا لتوصيف اليهود في أوروبا، يقترح أن هويتهم الرئيسية تربطهم ببلد أجدادهم، وإن عاشوا كل حياتهم في أماكن أخرى. لهذا السبب بصورة رئيسية، فإن المصطلح – مثل معظم المصطلحات المستخدمة في دراسات صيرورة الهوية المعاصرة – متنازع عليها. مع ذلك، قد يكون أحيانا مناسبا تحليليا. يمكن لمصطلح «الشتات» أن يسلط الضوء على جماعات معينة، أفرادا معينين أو ببساطة أفرادا معينين في ظروف خاصة. يبقى الهنود في ترينيداد هنودا بالمعنى الشتاتي – حتى إذا لم يعودوا يتكلمون لغة البوجبوري، هجروا الطائفة، لم يزوروا يوما الهند واستثمروا حياتهم كلها في دولة من جزر الكاريبي. كان ذلك واضحا في دراسة كلاس (1991) لحركة الساي بابا في ترينيداد (انظر خان، 1997، بالنسبة إلى الترينيداديين المسلمين). في المقدمة لكتاب حول شتات جنوب آسيا، يلاحظ بيتر فان دير فيير (1995) كيف أن بناء هويات الشتات الجمعية تأخذ مكانها في الوصلة بين ما يسميه البومان الخطاب المهيمن والخطاب المحلي. مصطلح «الآسيوي» كمصطلح موصف لفئات معينة من المهاجرين، على سبيل المثال، بدأ بوضوح كمصطلح تصنيفي مهيمن في الخدمة الاستعمارية، بلا صلة تجريبية، لكنه اكتسب بصورة تدريجية المغزى

للعديـــد من المهاجرين ذوي الأصول الآســـيوية مع، مصادفـــة، معان مختلفة في بريطانيا (حيث يعني بصورة رئيســـية جنوب آسيا) وفي الولايات المتحدة (حيث يشـــير بصورة رئيسية إلى الشرق آســـيويين). لا بد من الإشارة كذلك إلى الصعود الاستثنائي لهوية الشـــتات الأفريقي منذ حركة الحقوق المدنية، حيث يظهر الأهمية المســـتمرة (وفي بعض الحالات الجديدة) للتعلق الإقليمي بعد قرون من عملية الهجرة.

التوتـــر بين ســـكان الشـــتات والأمم جلي. كما لوحـــظ من قبل بيتر فـــان دير فيير، قد ينظر إلى القومية والهجرة كعمليات متعارضة - هناك «تناقضـــات بين مفهـــوم الإقليمية الحذرة في خطـــاب القومية والحقيقة المتجـــاوزة للهجرة» (1997 : 2)، غالبا ما تقود الهجرة، في الوقت نفســـه، إلـــى إعادة إنعـــاش وصياغة الهوية القومية، مع نتائج سياســـية مهمة في أحـــد أو كلا الموقعين. كما يشـــير اندرســـون (1991 [1983])، غالبا ما طورت القومية الأوروبية وراء البحار من قبل «رواد كريوليين»، والعديد من حركات التحرر القومي من الاســـتعمار غالبا ما نقشـــت من قبل مواطنين عاشـــوا في المنفى الأوروبي. حركة الزنوجة (Negritude) في ســـنوات ما بين الحربين، وهي ممارسة مثيرة للاهتمام للاستغراب الذاتي، والتي أدت إلى تمجيد رومانســـي للثقافـــة الأفريقية، التي طورت من قبل مثقفين في باريس، كان العديد منهم كاريبيين لم يزوروا أفريقيا قط.

تنطوي هوية الشـــتات على التشـــديد على المحادثـــة وإعادة ابتكار ثقافـــة الأجداد. يأخـــذ التغير أو التكيـــف مكانه حتما فـــي بيئة جديدة (كيف، على ســـبيل المثال، يمـــارس الفرد قواعد رمضان في ظل شـــمس منتصف الليل لإسكندنافيا الشمالية)، ولكن المشروع ذو استمرارية وغالبا ذو نقـــاء ثقافي. قدمت وجهة النظـــر التحليلية المعارضة على ما يبدو من خـــلال مصطلح الهجينية، والذي قدم إلـــى المجال الأكاديمي من قبل كلية بيرمنغهـــام للدراســـات الثقافية، وتحديدا من قبل ســـتيوارت هول (انظر غيلـــروي وآخرين، 2000، للتقدير، كذلك بابـــا، 1990، غيلروي، 1987، فيربنير ومـــودود، 1997). كنظير من علم البيولوجيا، يســـتلزم المصطلح الاختلاط الثقافي وظهور الهويات الغامضة، «غير الخالصة» التي ترفض

الجوهرية والحدود المتزمتة. في مقالة حول «الآيات الشيطانية» كتبت في أول أيام الفتوى: يقدم رشدي إذن وجهة النظر هذه للتعددية العرقية:

> يحتفي [الكتاب] بخلط الأعراق (Mongrelization)
> ويخشى الحكم المطلق لما هو خالص، المزج، الخليط، قليل
> من هذا وقليل من ذاك هو طريقة دخول الجدة إلى العالم.
> إنه الاحتمال الكبير أن الهجرة الجماهيرية تعطي العالم،
> وقد حاولت أن أعتنقها. (1991: 394)

قد يبدو إذن أن الشتات والهجينية مصطلحان متعارضان، يشدد أحدهما على الاستمرارية، الهويات الجمعية المستقرة، الإقليمية والحدود، فيما يسلط الآخر الضوء على التغير والتدفق، الاستراتيجيات الفردية، تفكك الأقاليم والانفتاح. عمليا، العالم أقل ترتيبا مما يمكن أن يشير إليه هذا التعارض، على أي حال، وأن أي إثنوغرافيا دقيقة تتصارع مع التعددية العرقية عليها أن تذعن لكل من الانفتاح والانغلاق، الارتباط بـ «الجذور» والتغير، والاستمرارية والتكيف وهي جوانب للعالم الذي تصفه. يتباين التشديد بين الدراسات، لكلا السببين: التنوع الميداني والفروق النظرية، ولكنها ليست قضية إما هذه أو تلك.

القومية العابرة والقومية بعيدة المدى

نموذجيا، تركز دراسات الأقليات المهاجرة على جماعة عرقية معينة أو جماعة قومية مهاجرة، متقصية الديناميات داخل الجماعة والعلاقة بالنسبة إلى الأكثرية أو مجتمع التيار السائد، أحيانا مع تركيز على تعارضات القوة والتميز العرقي. أحيانا، كما في عمل باسش المؤثر وآخرين (1994، انظر كذلك أولويغ، 2007، فيرتوفيك، 2009)، يحث المخبرون على نحو عابر للقارات من أجل تتبع شبكاتهم للتبادل والتعرف على تمام عوالم معانيهم المولدة للحياة، ولكن البحث في الأغلب يقتصر على موقع واحد.

يدخل البحث عن الجماعات العابرة للقوميات في نظرية العرقية بعدد من الطرق، غالبا معيدا صياغة ومنقيا الجدالات المبكرة فيما يتعلق بعلاقة العرقية بالثقافة، التاريخ، ودرجات تماسك الجماعات. كما في الدراسات الأقدم من شيكاغو وحزام النحاس، صار ظاهرا أن هويات الجماعة تمت

تقويتها فـي الأغلب وليس إضعافها، في ظرف التفاعل المتزايد مع آخرين، علـى الرغم من أن التبـادلات الثقافية مع الجماعات المجـاورة (وبخاصة الأكثريات) تلطف عوالم التجربة اليومية. في الوقت نفسـه، يخلق الإدماج فـي مجتمع الأكثرية، الذي يقود إلى مناطق متنامية للتجارب المشـتركة مع الأكثرية، يخلق مناطق للتوتر ضمن جماعات الأقلية هذه، وبخاصة بالنسبة إلى الهامشيين. يمكن القيام بجدل مماثل فيما يتعلق بأقليات الداخل والتي تُدمج على نحو متزايد بالدولة والسوق الرأسمالية.

يخص بعض أكثر المنافذ الواعدة للبحث في القومية العابرة العلاقة بين البلد الجديد والبلد القديم. يشـير البحث في مجال شـبكات التبادل العابـرة للقوميات إلى أن روابط الاحترام الأخلاقي قد تدوم الآن لأجيال، مدينـة بذلك إلـى درجة كبيرة لبـزوغ فجر الاتصال الفـوري والرحلات الجوية الرخيصة. قومية المسـافات الطويلة (أندرسـون، 1992، ففليرد، 1999) هي شكل آخر، إلى حد ما تحت الدراسة، للقومية العابرة، حيثما يعيـش الناس في بلد واحد وينهمكون سياسـيا في بلد آخر. تضيف هذه الظاهـرة بعدا جديدا إلـى الفهم النظري لصيـرورة الهوية الاجتماعية، وتجلب الأنثروبولوجيا في تماس مع دراسـات القانـون العابر للقوميات، العلوم السياسية، والجدل فيما بين فروع المعرفة العلمية حول المواطنة.

منظورا إليه في سـياق البحث الأنثروبولوجي حول العرقية، فإن هناك جانبا واحدا لهذا العمل والذي يمثل كسـرا للصلة بالماضي، وذلك هو علاقته بالمعيارية. عندما يأخـذ الأنثروبولوجيون قضايا ذات صلة بالتعددية الثقافية فإنهم غالبا مـا يقومون بإطلاق أحكام سياسـية أو أخلاقية مفتوحة. يخرج العديـد من الأنثروبولوجيين إذن وهم منهمكون سياسـيا، يدافع معظمهم عن التعدديـة الثقافية في واحدة من معانيهـا المتعددة (انظر هول، 2000)، فيما ينتقدها الآخرون من وجهة نظر أخرى لحقوق الإنسان أو حقوق المرأة (أوكن، 1997). يصف بول سيلفيرسـتاين (2005) كيـف أن التنوع كان، في كل من أوروبـا والولايات المتحدة الأمريكيـة، قد اختلط بـ «ثنائية منفردة سـوداء - بيضاء» (سيلفيرسـتاين، 2005: 365). ثم يصف كيـف أن الأنواع الجديدة للتمايـزات، والتي تقوم على الفروق البيولوجية المفترضة، جاءت إلى المقدمة. هـذه التمايزات، التي توصف أحيانا كـ «عنصريـة جديدة» (باليبار، 1991)،

يمكن أن تقوم على مفاهيم شعبية حول الاختلافات الثقافية أو الدينية، لكنها غالبا ما توصف رغم ذلك في سياقات التعنصر (سيلفيرستاين، 2005، ستولك، 1995، وربنر، 2005). يكتب سيلفيرستاين حول التعنصر «وخفض وجعل الفئات العنصرية المنسابة على امتداد الطيف الأبيض - الأسود المنفرد» (2006: 367). وفيما تعتبر وجهة النظر هذه واسعة الانتشار بين المثقفين الليبراليين وذوي التعليم اليساري في منطقة شمال الأطلسي، فإنها تحتاج إلى توثيق ميداني لكي تثير اهتمام الأنثروبولوجيين. يمكن أن تكشف نظرة من قرب إلى آليات الإدماج والإقصاء في المدن الأوروبية المنوعة ثقافيا بما لا شك فيه فارقا دقيقا أكثر من هذا. على سبيل المثال، القلق حول امتناع المسلمين عن قبول الحقوق المتساوية للنساء والتسامح مع المثليين ينبغي ألا يخلط مع وجهات النظر الانتقاصية لغير البيض، إنها تقوم على مبادئ مختلفة للتصنيف الاجتماعي، القناعات الأيديولوجية المختلفة، ذات التأثيرات المختلفة على التنظيم الاجتماعي والتي غالبا ما تخص أشخاصا مختلفين.

توصل العديد من أولئك الذين يقومون ببحوث عن الهجرة وتحديات المجتمعات ذات العرقيات المتعددة إلى أن الهجرة المعاصرة هي في الأغلب عملية مستمرة، والتي يمكن أن تستمر لأجيال، بكلمات أخرى، فإن أي عملية قومية أخرى للتوحيد لن تنجز بالتمام على نحو دائم. خلال الحرب العالمية الثانية، كان العديد من النرويجيين الناشطين لاجئين في السويد المحايدة، عاد كلهم تقريبا بعد الحرب. على الرغم من ذلك، كان العديد من اليهود الألمان لاجئين في الولايات المتحدة في الفترة نفسها، عاد القليل منهم إلى ألمانيا العام 1945. مال البوسنيون والكوسوفيون ممن كانوا لاجئين في بلدان أوروبية مختلفة في التسعينيات إلى العودة بعد حروب البلقان، لكن الاحتمال أقل أن يعود مئات الألوف من اللاجئين الصوماليين في أوروبا وأمريكا الشمالية إلى الصومال، جزئيا بسبب أن آفاق الاستقرار السياسي في الصومال جرداء. يطور العديد من اللاجئين نوعا متوسطا من الهوية - نصف لاجئ، نصف عامل مهاجر. إنهم يتعلمون اللغة المحلية، قد يبدأ أطفالهم المدرسة، يحصلون على عمل، مع ذلك، قد يتحدثون عن العودة.

يشارك العديد من أعضاء الأقليات - المهاجرين، الشتات الدائمين واللاجئين - في نظامين سياسيين قوميين. يضع هذا الوضع الحكومات

أمـــام أنـــواع جديدة مـــن التحديات، تتصل بـــ، ولكنها تختلـــف قليلا عن مشـــكلات الثقافة والحقوق التي نُوقشـــت أعلاه. في دراســـة للتاميل في النرويـــج، يدعي ففليـــرد (1999) أنه من الممكن تكرار نتائجها في أي بلد غربي لديه لاجئون تاميل من ســـريلانكا. إنـــه يحلل ديناميكيات الجماعة ضمـــن فئة التاميل (أو المجتمع المحلي)، مظهـــرا كيف أن القادة يحصلون على الدعم لحركة الاستقلال التي تحارب الحكومة السريلانكية، وكاشفا عن وجود أجنحة «معتدلة» و«معسكرة». إنه يظهر كذلك كيف أن اللاجئين يعبئون على امتداد الطائفة وشبكات القرابة، و«يرسلون إلى أوروبا» بهدف محـــدد هو الترويج للقضية. وبينما جهود الفـــوز بالأكثرية متواضعة، فإن الدعم المالي والأشكال الأخرى للدعم للانفصاليين في سريلانكا حاسمة. الآن، يعتبـــر التاميل على وجه العموم أقليـــة مهاجرة موحدة بصورة جيدة جـــدا في النرويـــج. لدى عدد كبير منهم وظائف، وهـــم نادرا ما يتورطون في نشـــاطات غير مشروعة. ما أظهره ففليرد هو أن الاندماج في مجتمع الأكثرية نادرا ما يكون قضية بالنســـبة إلى معظم التاميل أنفســـهم: يكمن هدفهم الرئيســـي في الترويج لقضية الاســـتقلال في سريلانكا، ويحدث تكيفهم آخذين ذلك في الاعتبار، لذلك فإن جهود الدولة الهادفة «لجعلهم نرويجيين أكثر» آيلة إلى الفشل.

ســـمي هذا النوع من النشـــاط السياســـي العابر للقوميات القومية بعيدة المدى (أندرســـون، 1992). يجب أن يميز هذا عن المحاولات للفوز بالتعاطف من أجل قضية سياســـية في البلد المضيف، والتي هي نشاطات مقصـــورة على المجتمـــع المضيف. مع ذلك هناك العديـــد من الأمثلة على القوميـــة المعاصرة بعيـــدة المدى. تلقت حركـــة الهندوتفـــا الهندية دعما ثمينـــا – ليس أقله في صورة المال – مـــن المهاجرين الهنود بالغرب. يقدم الأمريكيـــون من أصل إيرلندي دعما مهمـــا للجيش الجمهوري الإيرلندي، ويمكن للسياسة الأمريكية نحو إسرائيل أن تكون بالتأكيد مختلفة جدا من دون جهود اليهود الأمريكيين. القومية بعيدة المدى، أو السياســـة بواسطة الريمـــوت كونترول، يمكن أن تكون مؤثرة وتوضح كيف أن الصلات العابرة للقوميات تضعف سلطة الدولة القومية.

يوصف نوع مختلف للقوميات العابرة في عمل كارين فوغ أولويغ المهم عن سكان جزر الكاريبي. قامت بعمل حقلي طويل المدى في كلتا المنطقتين الكاريبي (نيفيس(*) بصورة رئيسية) وفي المواقع التي هاجروا إليها، مثل لندن وتورنتو (أولويغ، 1993، 1997). مثل الآخرين الذين كتبوا عن الكاريبي، تلاحظ أولويغ أن الهجرة ليست فعلا منفردا بمغادرة واضحة ووصول واضح على نحو متساو. بإيجاز، فإن العديد من الناس يسافرون ويعودون. يمكن أن يلاحظ هذا كذلك في الأقليات التركية وأقليات شبه القارة الهندية في أوروبا الغربية، حيث يتملك الكثيرون ويحتفظون بمنزلين، واحد في كل بلد. على الرغم من ذلك، تابعت أولويغ تقصيها لابتكار المكان، الذاكرة والهوية الثقافية فيما بين المهاجرين المقيمين لفترات طويلة وحتى بين أبنائهم، ممن قد زاروا بالكاد الكاريبي. لديهم على الرغم من ذلك مفاهيم واضحة لبلدهم الأصلي، يقرنونه في الأغلب مع أناس معينين وأماكن ملموسة مثل قطعة أرض للعائلة أو بيت الجدة. على الرغم من كونهم جزءا لا يتجزأ فسيولوجيا، اجتماعيا ومهنيا من مدينة حضرية، فإنهم يستمرون في أن يعتبروا أنفسهم نيفسيين في المحافظة على صلاتهم مع الآخرين من الكاريبي. مع انتشار الإنترنت منذ بداية التسعينيات، فإن الصلات العابرة من هذا النوع أصبحت أكثر سهولة للمحافظة عليها، وستحتاج إلى اهتمام معتبر من قبل الأنثروبولوجيين في السنوات القادمة (إريكسن، 2007، ميلر وسليتر، 2000).

إعادة البناء الرمزي للوطن الأم البعيد ليست نتيجة حتمية للهجرة. تظهر البحوث فيما بين الشباب البريطاني المنحدر من الهند الغربية وشبه القارة أن فهمهم للهوية الإقليمية لا يرتبط بالضرورة بوطنهم الأصلي، ولا ببريطانيا (حيث فهمهم للانتماء متناقض على أي حال)، ولا مع الدين، إنما بالموقع المحلي. يصف بحث سالي ويستوود في لستر دمج القادمين من الهند الغربية وجنوب آسيا حول منظمات شبابية تقدم نشاطات مثل كرة القدم، ظهور الهوية الجمعية والتي هي لا شتاتية ولا عابرة للقوميات ولا عرقية، إنما محددة من خلال الموقع المحلي وحقيقة الإقصاء عن مجتمع الأكثرية الإنجليزي.

(*) Nevis: هي إحدى جزر البحر الكاريبي، الأغلبية العظمى من سكانها هم من أصول افريقية. [المحررة]

حتى الآن، أظهر هذا الفصل كيف يعبر عن بعض إشكاليات التعددية الثقافية في الفلسفة الاجتماعية، في النظرية الأنثروبولوجية، وفي الممارسة الاجتماعية. مهما كانت الطريقة التي يعرف بها المجتمع متعدد الثقافات، فإنه مكان أقل ترتيبا من دولة غيلنر القومية المهندسة اجتماعيا، أو المجتمعات المحلية المتصورة لأندرسون، من دون الحاجة إلى الإشارة إلى التكتلات العرقية المتماسكة في الأدبيات الكلاسيكية. يبدو مقدار التنوع في، قل، ساوثهول غير محدود تقريبا على نحو كامن (ستيفين فيرتوفيك [2007] يدعوها «تنوعا خارقا»)، والقضايا الثنائية لإيجاد أرضية مشتركة في بلد وإغلاقه بصورة محكمة عن القوميات العابرة والسياسات بعيدة المدى تبدو غير قابلة للحل. بشكل أو بآخر فإن سياسات الهوية، كما أظهرتها في الفصل الأخير، هي حل مشترك، سواء كان على مستوى الفئة العرقية أو على مستوى الدولة. سنأخذ في الاعتبار محاولة حديثة لسياسات الهوية على مدى واسع جدا، وبالنتيجة سأمضي إلى اقتراح عدد من السمات العامة لسياسات الهوية المعاصرة.

حداثة الهندوتفا

الهند حالة صعبة بالنسبة إلى أي دارس يحاول أن يطور نظرية عامة للعرقية أو القومية. الهند حالة قائمة بالكاد على التماثل الثقافي أو حتى المساواة بالمعنى الغربي، إنه بلد بهيكليات تتجسد على نحو عميق وبدرجة معتبرة من التنوع الثقافي الداخلي. عدد سكانه الذي يراوح المليار منقسمون باللغة، والدين، والطائفة والثقافة، وغالبا ما جودل بأن الهند أكثر تعقيدا من النواحي الثقافية من قارات مثل شبه صحراء أفريقيا أو أوروبا. على الرغم من أن 80 في المائة من السكان بمعنى أو بآخر، فإن لدى الهند كذلك ثالث أكبر مجموعة سكانية مسلمة في العالم ومسيحيين أكثر مما يوجد في كل البلدان الإسكندنافية مجتمعة. منذ الاستقلال (والتقسيم) في العام 1947، عرفت الهند بسياقات غاندية - نهروية كبلد علماني، فدرالي يستخدم الإنجليزية والهندية كلغات قومية، إنما مع ما لا يقل عن دزينة أو ما يقرب منها من اللغات الإقليمية الرسمية.

منذ بداية الثمانينيات - إنما على وجه التحديد وبقوة خلال التسعينيات - زادت حركة سياسية هامشية في السابق من تأثيرها في الهند، محققة انتصاراتها المتعاقبة في انتخابات 1998 و1999. تلك هي الحركة التي غالبا ما يشار إليها كهندوتفا، وتعني تقريبا «الهندوسية»، والتي احتشدت خلف شعارات تقول ما معناه إنه لا بد من إعادة تعريف الهند ليكون بلد الهندوس. بدأت حركة الهندوتفا، المقادة من قبل تنظيم يدعى الراشتريا سوايامسواك سانغ (آر أس أس) على نحو متواضع في سنوات ما بين الحرب، وجناحها البرلماني الأخير، حزب الباراتيا جاناتا، «حزب الشعب الهندي» (بي جي بي) هو الآن في السلطة ليس فقط على المستوى الفدرالي، في نيودلهي، إنما كذلك في بضع ولايات.

تذكر بلاغة الهندوتفا بقوة بالقومية العرقية الأوروبية. إنها تستدعي الأساطير العتيقة للهزائم المريرة والتضحيات النبيلة، معيدة تأطيرها لتنسجم مع المشهد السياسي المعاصر. إنها تقتبس بحرية من قصائد القرن التاسع عشر والكتب المقدسة، وتعيد تعريف التاريخ لتجعل الماضي متطابقا مع الحاضر المعاد تعريفه. إنها تدعو إلى العودة إلى الجذور، تدين التغريب ونتائجه الأخلاقية الوخيمة على الشباب، وتطري على العائلة كمؤسسة أساسية للمجتمع وترمي إلى الترويج لرؤية الهند كهندو راشتا - أمة هندوس. وبينما سمح الراحل راجيف غاندي لنفسه بأن يصور وهو مرتد قميص لاكوست وشورت خاكي، ارتدى قادة حزب الشعب الهندي الملابس الهندية التقليدية. بيد أن صورة العدو الرئيسي ليست الغرب إنما الإسلام، والذي يصور بوصفه دينا عسكريا وقاسيا غريبا بالنسبة إلى شبه القارة الهندية، والمسلمون الهنود (سليلو المهتدين، مثل المسلمين البوسنيين) يمثلون جزئيا كخونة للهندوسية، جزئيا كغزاة أجانب. أثار تحطيم المسجد في المدينة الشمالية لأيوديا في ديسمبر من العام 1992، أعمال الشغب التي أعقبته في بضع مدن هندية والنداء لإعادة بناء المعبد الهندوسي المكرس لرام، والذي يزعم أنه دمر من قبل الحاكم المغولي قبل أربعة قرون، ذروة أعمال من هذا النوع (انظر هانسن، 1999، فان دير فيير، 1994، للتفاصيل).

الصعود المدهش لهذه الحركة التقليدية هو نتيجة بضع عمليات مترابطة للتغير الاجتماعي والثقافي أو الحداثة. أولا، الهندوتفا، الهندوسية، مفهوم حديث، الهندوسية ليست «دين الكتاب»، إنها دين غير مركزي بأعداد من الكتب المقدسة، آلاف الأفاتارس (آلهة مجسدة)، وطرق عديدة جدا لعبادتها. فكرة الهوية الهندوسية بوصفها مجتمعا محليا متصورا يقوم على التماثل الثقافي غريبة بالنسبة إلى الهندوسية كحركة، والتي هي دين يستند إلى التكاملية، الاختلاف والمراتبية. آخذين في الاعتبار الهندوسية السياسية، يتكلم بعض المعلقين الهنود في الواقع عن جعل الحركة الهندوسية سامية، حيث يأخذون الخصائص البنائية من الأديان العظيمة لغرب آسيا.

ثانيا، صممت حركة الهندوتفا بصورة واضحة على نمط القومية الأوروبية - كان بعض أتباع أيديولوجيا الهندوتفا ممن يحترمون هتلر بحرارة - والتي كانت، لـ 150 سنة، محاولة لمواءمة التغير والاستمرارية من خلال الحديث عن الجذور والتقاليد في وضع التصنيع والتحضر. هذا جلي في ممارسة الهندوتفا، حيث تعطى القضايا ذات الصلة بالنشيد الوطني، واللباس والطعام الأجنبي أولوية، فيما تستمر التغيرات الاجتماعية لتؤثر في الحياة اليومية كما من قبل. هناك صلة واضحة بين صعود حزب الشعب الهندي وتحرر الاقتصاد الهندي، صعود طبقة متوسطة جديدة مهمة بتوجهات استهلاكية قوية، والانتشار المتسارع لوسائل الإعلام الجماهيري الجديدة ومن ضمنها شبكة تلفزيون «ستار» التابعة لروبرت مردوخ. فيما يحفز هذا النوع من الليبرالية الحركة الاستهلاكية (التي ينظر إليها كتغريب)، فإنها كذلك تعزز الحركة التقليدية من حيث إن الأنماط الجديدة للاستهلاك والمشهد الإعلامي الجديد قد تشير إلى أن التقاليد العزيزة تقع تحت التهديد.

ثالثا، التأثير «المعدي» من الإسلام السياسي جلي، الهندوتفا هي التشديد على الهوية الهندوسية كمعارضة للهوية الإسلامية في كلا البلدين الباكستان والهند. المفارقة المضاعفة، أن للهندوتفا أصولا مزدوجة في الحركة الرومانسية الأوروبية والإسلام السياسي لغرب آسيا. عندما كتب منظرها الأول الدكتور فيير سافاركار، في العشرينيات أن «الهندوتفا ليست الشيء نفسه كالهندوسية»، كان إذن مصيبا، ولكن ليس للأسباب التي

اعتقدها. نظر سافاركار إلى الهندوتفا كحركة اجتماعية واسعة المدى تنبثق من الاعتقاد والممارسات الهندوسية، فيما تنظر إليها روايات صحيحة على نحو تاريخي كنتيجة للانتشار الثقافي من أوروبا وغرب آسيا.

رابعـــا، وربما الأكثـــر أهمية، يمكن أن ينظر إلى حركـــة الهندوتفا كرد فعل ضد المســـاواتية المتنامية في المجتمع الهندي. في الخمســـينيات، قدمت السياســـات التي حاولت أن تحســـن ظـــروف «المنبوذيـــن» (الطوائف الدنيا) وخلال التســـعينيات، اقترحت إجـــراءات راديكالية جدا بهـــذا المعنى - وفي بعـــض الحالات طُبقت. يعرف نحو نصف ســـكان الهند الآن كأنهم إما داليتز (منبـــوذون)، عشـــائريون، من الطائفة الدنيا، أو مـــن طبقات متخلفة أخرى. ونظريـــا، فإن 49.5 في المائة من الوظائف في القطاع العام ينبغي أن تحفظ لهذه الجماعـــات، تبعا لتوصيات لجنـــة ماندال المعينة حكوميـــا. منذ بداية التســـعينيات، عُزز هذا المبدأ في العديد من المناطق. من الطبيعي، أن يشعر العديـــد من الأعضاء «المولودين مرتين»، من الطوائف العليا بتآكل امتيازاتهم، والهندوتفا بدرجة كبيرة حركة ممثلـــة لمصالح الطبقات العليا الموهومة. إنها بدرجـــة كبيرة رد فعل ضد حركة التوجه لمســـاواة أعظم في المجتمع الهندي. على الرغم من أن «الهندوتفا» تبدو لتروج للمساواة فيما بين الهندوس، فإن ما تنطوي عليه الحركة الهندوســـية التقليدية هو إعادة إنعاش النظام الطائفي، والـــذي يمكن فقط أن ينفع الطوائف «المولودة مرتين». لهذا الســـبب، يجادل فرويســـتاد (2000)، إنها أيديولوجيا شعبية غير مستقرة يتم التحكم بها في الأغلب من قبل أيديولوجيا الطائفة، بما أن الأخيرة أكثر تجســـيدا على نحو عميق في الممارسات اليومية من الهندوتفا، فقط بقدر ما يمكن الحفاظ على صورة عدائية فعالة ومؤثرة للمسلمين، يمكن الإبقاء على جاذبية الهندوتفا.

بعض السمات العامة لسياسات الهوية

لنـــر الآن إلى أي حد مـــن الممكن أن نعمم من حالة الهندوتفا، مقارنين إياها ضمنا بأمثلة أخرى لسياســـات الهوية المعروفة لدينا (انظر إريكسن، 2001ب، لتحليلات أتم). ســـأقترح ثلاث سمات اجتماعية وخمس سمات إدراكية تبدو تقريبا عامة وشاملة.

أولا، هناك منافســة على الموارد النادرة. كما أظهرت كتابات هورووتز (1985) وآخريــن حول نزاعات الجماعة في المجتمعات المعاصرة، تنطوي مثــل هذه النزاعات بصورة متباينة على فهم للندرة ونضالات للإبقاء على أو التوصل إلى الهيمنة أو المســاواة. يفترض مســبقا الحراك الناجح على أساس الهويات الجمعية اعتقادا واسع الانتشار بأن الموارد توزع بصورة غير متســاوية على امتداد خطوط الجماعة. ينبغي لـ «الموارد» أن تفسر بأوسع معنــى محتمل، ويمكن أن تؤخذ من حيث المبــدأ لتعني الثروة الاقتصادية أو القــوة السياســية، الاعتراف أو القوة الرمزيــة - على الرغم من أن ما هو على المحك إما الموارد الاقتصادية أو الموارد السياســية. يمكن التعرف على هذه الســمة بســهولة هنا: الهندوتفا هي محاولة للدفاع عن المصالح السياسية والاقتصادية لـ- «الهندوس» في الهند العلمانية.

ثانيــا، تجعــل الحداثة الفــروق واقعية وتثيــر النزاعات. مــع إدماج الجماعات المتمايزة في الســابق في أنظمة اقتصادية وسياسية مشتركة، يصبح التفاوت منظورا، بينما تصبح المقارنة بين الجماعات ممكنة. يمكن أن توصــف العرقيــة المعاصرة كأنهــا عملية لجعل الاختلافــات الثقافية قابلة للمقارنة، ولهذا الحد، فإنهــا ظاهرة حديثة. صعود حركة الداليت، التــي تناضل من أجــل الاعتراف والحقوق المتســاوية لمصلحة الجماعات «المنبــوذة»، هو تعبير عن قيمة المســاواة الحديثــة، ورد الفعل المقابل من اليمين الهندوســي هو محاولة لوقف الحركة المساواتية عن الانتشار، كما أنها تعكس - تقريبا بدقة صورة المرآة - المنافسة الرمزية مع المسلمين في الهند وبخاصة في خارج الهند.

ثالثا، تمد الجماعات بدرجة كبيرة نفســها بنفسها. الزيجات فيما بين الأديــان نادرة في الهند. على الرغم من أن الإنجاب الذاتي البيولوجي هو بلا شــك ضروري من أجل أن تتكــون الهوية الجمعية، لا بد أن يوضع في البــال أن القرابة تبقى مبدأ تنظيميا مهما بالنســبة إلى معظم المجتمعات فــي العالم، والكثير مما يمر باعتباره عرقية على المســتوى المحلي هو في الحقيقــة قرابة. القرابة بعد اجتماعي مهم بالإضافة إلى جانبها الرمزي، والــذي يظهر في القرابة الخيالية أو المجازيــة. لن تكون الحدود الرمزية مؤثرة على الإطلاق ما لم تعزز بالتنظيم الاجتماعي.

الآن إلى السمات الإدراكية:

أولا، على مستوى الأيديولوجيا، يتفوق التماثل الثقافي على المساواة الاجتماعية. ترسم الحركة الهندوسية السياسية داخل الجماعة كأنها متجانسة، كشعب «من النوع نفسه». الفروق الداخلية لا تُتناول كثيرا، وزد على ذلك، في السياقات السياسية الأوسع، فإن قيم المساواة تنحى جانبا لأسباب ثقافية مزعومة. (على الرغم من أنه يمكن أن يجادل أن الهندوتفا مثل حصان طروادة يحجب مصالح الطائفة العليا ببلاغة هندوسية، النقطة هي أنها تشدد على المشتركات لكل الهندوس بغض النظر عن الطائفة أو اللغة).

ثانيا، تستحضر صور معاناة ومظالم الماضي. بذل قادة الهندوس جهودا مضنية ليرسموا حكم المغل (المسلمون) في الهند منذ بداية القرن السادس عشر باعتباره دمويا وسلطويا، تماما كما هي الحال، على سبيل المثال، يتحسر الصرب على هزيمتهم على يد الأتراك في كوسوفو العام 1389، كما يقارن سكان الفيجي الأصليون الفيجان بلواهم بتلك التي ابتلي بها سكان أصليون آخرون ممن عانوا الغزو الأجنبي، وكما تستفيض الحركة القومية الأسكتلندية على الاضطهاد الإنجليزي، وهكذا، يمكن إذن أن يؤطر العنف الذي يستهدف أحفاد الغزاة كثأر مشروع. وقادة الهندوتفا، ممن يدعون أنهم يمثلون 80 في المائة من سكان الهند، لايزالون يتذمرون من أن الحركة الهندوسية تحت الحصار وأنها تحتاج إلى أن تحمي نفسها بكل الطرق المتاحة.

ثالثا، تستحضر الرمزية والبلاغة السياسية والتجارب الشخصية. هذا ربما من أكثر السمات الأيديولوجية أهمية لسياسات الهوية على وجه العموم. باستخدام الأساطير، الرموز الثقافية والمصطلحات القرابية عند مخاطبة أنصارهم، يحاول مروجو سياسات الهوية أن يقللوا من أهمية الفرق بين التجارب الشخصية وتاريخ الجماعة. بهذه الطريقة، يصبح من المعقول تماما بالنسبة إلى الصربي الفرد، في ذروة صراع كوسوفو، أن يتكلم عن المعركة البطولية لكوسوفو بأسلوب المخاطب «لقد خسرنا في العام 1389»، ويمد منطق الثأر والانتقام ليضم القريب المجازي، وفي

العديد من الحالات ليضم ملايين البشر. بالتالي تعرض التجارب الحميمة المقترنة بالمحلية والعائلة على الشاشة القومية. لوحظت هذه السمة العامة للوحدة الاجتماعية من قبل هاندلمان (1990)، بتحليل الطقوس القومية، وقبل ذلك في دراسات تيرنر (1967) للطقوس فيما بين سكان نديمبو في زامبيا.

رابعا، يقارن القادمون الأوائل بالغزاة. على الرغم من أن هذه السمة الأيديولوجية بلا شك عامة وشمولية في سياسات الهوية، فإنها تميل إلى أن تستحضر أينما كان ذلك ممكنا، وفي خضم ذلك، تمد في الأغلب الحقائق التاريخية. لا شيء يقترح أن أجداد الهنود المسلمين هم أكثر حداثة في الوصول من أجداد المسيحيين أو الهندوس، على الرغم من أن الإسلام مستورد متأخر نسبيا. إن ما هو مثير للاهتمام هنا هو كيف يستخدم العمق المتباين لخطوط النسب الثقافية «الجذور» لتبرير المعاملة المتباينة. يستثمر إذن بالموقع التاريخي للذات على امتداد الأصل والمكان بمغزى سياسي. هذه، كما رأينا، سمة مركزية لحركات السكان الأصليين كما هي الحال في السياسات العرقية للملايو والفيجيين.

خامسا، وأخيرا، ينخفض التعقيد الاجتماعي في المجتمع إلى مجموعة صغيرة من التناقضات البسيطة. كما كتب أدولف هتلر في «كفاحي»، يركز القائد القومي الحقيقي انتباه شعبه على عدو واحد في زمن واحد. وبما أن الروابط القطعية تقلل من فرص النزاع العنيف، فإن على الهوية الجمعية أن تقوم على معيار غير غامض نسبيا (مثل المكان، الدين، اللغة الأم، القرابة). مرة ثانية، الاختلافات الداخلية قليلة التناول بفعل الحدود المخططة بالعلاقة مع الآخر المكروه. هذه الآلية مألوفة من مدى واسع للأوضاع المتداخلة عرقيا، من التصنيف الاجتماعي في مدن المناجم الزامبية (إبستاين، 1992) إلى العلاقات النرويجية السيمية في شبه جزيرة القطب الشمالي الإسكندنافية (آيديم، 1971)، الصراع السينهالي التاميلي (كابفيرير، 1988) والحركة الكيوبيكية (هاندلر، 1988): يقلل الآخر إلى مجموعة صغرى من «السمات»، وكذلك الحال مع الذات الجمعية.

كما أشـــارت الأجزاء الأولى لهذا الفصل، فإن تبسيط سياسات الهوية تواجهه تعقيدات التجربة. لا وجود لكتابات عالم اجتماعي جاد حول قضايا الأقلية اليوم يمكن أن تقدم لتفترض أن «كل جماعة ســين هم متماثلون». كما يقول هـــول، «كلنا نتكون من هويات اجتماعية تعددية» (1991: 57). عندما تعمل التضمينات، التبســيطات، والمحافظــة على الحدود المتزمتة لسياســات الهوية، فإنها قد تكون بسبب أنها تقدم في الوقت نفسه ترتيبا ذا معنى بالنســبة إلــى العالم ووعدا بالموارد: إن لهـــا، كما قلت في فصل سابق، عناصر من المعنى والسياسات.

سيسلط الفصل الأخير من هذا الكتاب الضوء على وجهات النظر التي نُوقشــت ســابقا من خلال النظر إلى ذلك الذي هو ليس عرقيا. حيث إن العرقية خلقــت، ولم تخلق فقط من قبل الناس الذين ندرس، ولكن كذلك مــن قبلنا. وإذا ما بحــث الباحث عن العرقية فإنه ســيجدها، ربما يكون الثمن هو تفويت أنواع أخرى من العلاقة والتي هـي أيضا «موجودة».



9

اللاعرقي

عادة النظر إلى المتعاكسات - الطريقة العامة غير الدقيقة للملاحظة تنظر أينما كان في متعاكسات الطبيعة (على سبيل المثال، «الدافئ والبارد»)، حيث لا متعاكسات، بل اختلافات بالدرجة. هذه العادة السيئة تقودنا إلى العالم الداخلي، أيضا، العالم الروحي - الأخلاقي، في سياق مثل هذه المتعاكسات. الكم المسكوت عنه من الألم، التعالي، الخشونة، الاغتراب، البرودة، كل هذه دخلت المشاعر الإنسانية لأننا نعتقد أننا نرى المتعاكسات بدلا من التحولات.

(فريدريك نيتشه [المسافروظله، 1880] في نيتشه، 1988)

«علينا أن نكون نقديين بدرجة كافية، لنتخلى عن مفهوم العرقية في اللحظة التي يصبح فيها قيدا بدلا من أن يكون أداة لضمان فهم جديد»

المؤلف

إن من سمات العالم المعاصر أن يظهر الناس أكثر تماثلا وأكثر اختلافا في الوقت نفسه، بسبب قوى الحداثة والعولمة. قبل

أكثــر من ثلاثين عاما، لاحظ غيلنر أن «المجتمع الحديث هو كلا الحالتين أكثر تجانســا وأكثر تنوعا مــن ذلك الذي ســبقه» (1978: 141). تمكننا وجهــات النظــر الأنثروبولوجية حول العرقية كصيــرورة من أن ننظر إلى هذا التناقض كثنائية جوهرية بين التماثل والاختلاف، الإدماج والإقصاء، التجانــس والتشــرذم. على الرغم من أن الناس بمعنــى ما يصبحون أكثر تماثلا بسبب الحداثة، فإنهم يصبحون في الوقت نفسه مميزين، والعرقية هي أحد التعبيرات الرئيسية لهذا التباين. تعادل العرقية جعل الاختلافات الثقافية قابلة للمقارنة، وبالتالي تفترض مسبقا لغة مشتركة للحديث عن هذه الاختلافات. المواءمة والتضاد، الطرق الرئيســية للتعبير عن التمايز، تســتلزم المقارنة. زد على ذلك، بما أن للعرقية عادة جانبا للمنافســة على المــوارد، هناك حاجة للاتفاق على مرغوبية موارد معينة حتى تكون هناك منافســة عرقية. أخيرا، تميل الجماعات العرقية إلى استخدام «صندوق عدة» للاتصــالات الجماهيرية الحديثة لتقوية التماســك الداخلي لطرح مطالبهم (أو الســلع، كما في حالة «مؤسســة العرقية») للعالم الخارجي. يمكن أن يقال في الحقيقة، بشــكل طريــف قليلا، إن العولمة تجعل الناس متماثلــين أكثر فأكثر، ولكــن كلما أصبحنا أكثر تماثــلا، حاولنا أن نكون مختلفــين أكثر. ولكن، كلما حاولنا أن نكــون مختلفين أكثر، أصبحنا أكثر تماثلا، من حيث إن الحــركات العرقية أينما كانت تبنى على ذات «قواعد التفرد»، كما اقترحت في نهاية الفصل الثامن.

يبنى التباين العرقي إذن على الموارد الاجتماعية، والثقافية، والسياسية التي تفترض مسبقا تأسيسا ســابقا للاتصالات بين الجماعات وإدماجها فــي نظام منفــرد في جوانب معينــة. مع ذلك، كما أظهرنــا في الفصلين السابع والثامن على وجه التحديد، لم يعد ممكنا أخذ الاستقرار والحدودية في النظم ما بين العرقية للتفاعل كمسلمات. أظهرت البحوث التي أجريت أخيــرا على القومية العابرة، والقومية بعيــدة المدى، والظواهر ذات الصلة أن العلاقــات العرقية يجب أن تدرس علــى نحو متزايد في محيط النظام الديناميكــي كبير المدى، غير المحدد، بدلا من أن تدرس كعلاقة مســتقرة. بــدلا من إيجاز ما قيل من فوره، سأســتخدم هــذا الفصل الموجز، الأخير

لأتســاءل عن المغزى العام لدراســات العرقية والقومية في العالم المعاصر، ما إذا، ربما، أصبح أو يصبح العالم ما بعد الحديث معقدا على نحوٍ يتعذر إنــكاره ومختلطا بحيث لم يعــد ممكنا أن يدرس من خــلال التركيز على صيرورة الهوية المستقرة نسبيا وتشــكيلات الجماعة المفترضة مسبقا من قبل العرقيــة. يمكن أن تكون هذه وجهة نظر بعض المنظرين الذين يكتبون مــن منظور ما بعد الحداثة، وكذلك علماء الاجتماع مثل بروبيكر (2002)، وقد جُعلت إشكالية من قبل جينكينز (2007، 2008) وآخرين.

العولمة

يمكــن أن يكون صعبا الجدل ضد وجهة النظر التي تقول إن العالم اليوم أكثــر ترابطا مما كان عليــه في أي فترة تاريخية مبكــرة - من خلال البث التلفزيوني الفضائي، والإنترنت والهاتف النقال، والهجرة والسياحة، والتجارة والحركــة المكثفة بالعلامات والمعاني. قد تكون لنــدن عاصمة الطبخ للهند، وســان فرانسيســكو للصين. من أجل القيام بالعمل الحقلي الأنثروبولوجي فــي قرية في جمهورية الدومينيك، على الواحــد أن ينفق على الأقل بضعة أشــهر في مدينة نيويورك، بما أن نصف القرويين يعملون ويعيشون في وقت ما في التفاحــة الكبيرة (نيويورك). الأقزام الصغيرة (trolls)، قمصان فيلم «سكريم» والبلوزات المحيكة غالية الثمن التي تباع في أوسلو كهدايا تذكارية، تصنع في تايوان، وباكستان وسريلانكا، على التعاقب. لندن هـي المدينة الأكبر للكاريبيين الناطقين بالإنجليزية. وإذا ما كان نظام القرابة الكلاسيكي الأبوي للتايوانيين غير قادر على تحمل الفردية القادم من الحداثة، لاســتمر بضعة أصحاب محال في وادي الســيليكون في عملهم: العشــيرة الأبوية هي وحدة اقتصادية فعالة حيث تتوافــر القروض والخدمات المجانية بلا فائدة، ومتى أغلقت المحال في كاليفورنيا (وأماكن أخرى) أبوابها بسبب أن زبائنهم فقدوا وظائفهم، فإن هذا جزئيا نتيجة المنافسة من شرق آسيا.

العولمــة ثنائية وتعمل، قد يقول قائل، من خلال النفي الدياليكتيكي: إنهــا تقلــص العالم من خلال تســهيل الاتصال الســريع عبــر الحدود الســابقة، وتوســع العالم من خلال خلق وعي بالاختــلاف. إنها تجانس

الحياة الإنســانية من خلال فرض مجموعة من القواسم المشتركة (تنظيم الدولة، وأســواق العمل، والاســتهلاك، وما إلى ذلك)، ولكنها تقود كذلك إلى اللاتجانس من خلال الأشــكال الجديدة للتنوع الناتجة عن الاتصال المكثــف. العولمة محورية من حيث إنها تصل الناس على مســتوى العالم، وهي تشــعبية من حيث إنها تلهــم الوعي المتصاعد، وفي الحقيقة (تعيد) بناء التفرد المحلي. إنها تمركز القوة وتحث الحركات، فيما بين الشــعوب المحليــة، والأمم الصغيرة وآخريــن، مقاتلة من أجل الاســتقلال الذاتي وتقرير المصير. أخيرا، تجعل العولمة الكونية الشــمولية ممكنة في الفكر والفعل السياســي بسبب أنها تذكرنا بأننا جميعا في الزورق نفسه وعلينا أن نعيــش معا بالرغم من اختلافاتنا المتبادلة، ولكنها تشــجع كذلك على الأصولية وأشــكال متنوعة من التبشــيرية الكونية وكذلك الحال بالمحلية ضيقة الأفق، بســبب أن الإدماج العولمي يقود إلى مفهوم للاغتراب، يهدد الهويات ومفهومات السيادة السياسية.

فــي الأغلب تبتكر الطــرق أو البدائل الثالثة من خــلال التعامل مع هــذه التوترات. وهنا، فيما بين أشــياء أخرى، يصبــح مصطلح المحلية - العولمية (Glocalisation) قائمــا بذاته، وكذلك مصطلحات مثل مصطلح العولمــة البديلة، أو «عولمــة الآخر» مثل المبادرات الشــعبية أو تلك التابعة للمنظمات غير الحكومية التي تهدف إلى استخدام التكنولوجيا والشبكات التي تمكنها العولمة لمصلحة المحرومين من الحقوق.

تعلــم الحداثة والمدى المتزايد للتنظيــم الاجتماعي من خلال العملية المعقــدة للتجانس والتبايــن المتزامنين. وتختفي بعــض الاختلافات، فيما تظهر أخرى.

تؤثر الصيرورات العولمية بحق في ظروف الناس الذين يعيشــون في محليات معينة، مما يخلق فرصا جديدة وأشكالا جديدة للهشاشة. المخاطر مشــتركة عولميا فــي مرحلة القنبلــة النووية، والإرهاب العابــر للقارات، والكوارث البيئية المحتملة. على غرار ذلك، تعتمد الظروف الاقتصادية في محليــات معينة في الأغلب (يقول البعض دائما) على الأحداث التي تأخذ مكانها في مكان آخر في النظام العولمي. إذا ما كان هناك ازدهار صناعي

في تايوان، ستتأثر مدن في الوسط الإنجليزي. إذا ارتفعت أسعار النفط، فإن ذلك يعني إنقاذا للاقتصاد الترينيدادي الذي يقوم على تصدير النفط وكارثة بالنسبة إلى باربيدوس المجاورة المستوردة للنفط.

يبدو كذلك أن أنماط الاستهلاك قد تظهر في جوانب معينة، يرغب الناس في كل مكان تقريبا في سلع مشابهة، من الهواتف الخلوية إلى الملابس الجاهزة. الآن، الشرط المسبق من أجل أن يحصل هذا هو في التطبيق الناجح بدرجة ما لأبعاد مؤسساتية معينة للحداثة، لاسيما تلك الخاصة بالاقتصاد النقدي - إن لم يكن بالضرورة العمل لقاء أجر والتعليم الموزع بالتساوي. التدفق العابر للقارات المتزايد على نحوٍ غير مسبوق للسلع، سواء كانت مادية أو غير مادية، يخلق مجموعة من القواسم الثقافية المشتركة والتي يبدو أنها التمايزات المحلية. النقانق، البيتزا والهمبرغر (أو، في الهند، بيرغر لحم الغنم) هي حقا أجزاء من المطبخ العالمي، تعزف أغاني البوب المماثلة في مراقص مماثلة في كوستاريكا وتايلاند، تشاهد إعلانات الكوكاكولا نفسها مع الحد الأدنى من التنوعات المحلية في دور السينما في كل مكان بالعالم، وتوجد مجلدات دان براون أينما بيعت الكتب، وهكذا. ينتزع رأس المال المستثمر، القوة العسكرية والأدب العالمي من قيود الفضاء، فلا تنتمي بعد الآن إلى محلية بعينها. مع تطور الطائرات النفاثة، والصحون اللاقطة، وأخيرا، الإنترنت، يبدو أن المسافات لم تعد عاملا محددا لتدفق التأثير، والاستثمارات، والمعنى الثقافي.

مع ذلك، فإن الانتزاع ليس مطلقا أبدا، وهو دائما يواجه بمحاولات إعادة التضمين، والتي تظهر في الأغلب كتجليات للعرقية. أحيانا لا يبدو حتى أن إعادة التضمين لازمة، إذا ما اهتم الواحد بالنظر، يبقى العالم الاجتماعي الذي تعيش فيه معظم الإنسانية متضمنا في جوانب مهمة، على الرغم من عقود للعولمة المكثفة، المقودة تكنولوجيا. إن تأثير العولمة - أو بالأحرى، مغزاها بالنسبة إلى الحياة التي نعيشها - ذو اعتبار، ولكن كل رواية أحادية الجانب هي زائفة في النهاية. التحذير ضد وجهة نظر العولمة كأنها «نتيجة» إلى حدٍ ما، أو «المنتج» للحداثة. يكتب جيمس ميتيلمان (2001: 7) أنه إذا كانت «العولمة ظاهرة سياسية، متنازعا عليها، فلا يمكن أن

تكون لها نتيجة محددة مسبقا. تتغاضى الأجندة السياسية للحتمية حقيقة أن العولمة قد صنعت من قبل البشر، وبذلك، فمن الممكن إلغاؤها أو إعادة تصنيعها من قبل البشر». إنها تسلسلية وتصل بعيدا جدا، ولكن العمليات العولمية حافلة دائما بالتناقضات التي لا يحتمل أن تختفي قريبا بعض الناس يُعَوِلم، وبعضهم يتعولم، وكثير منهم بالكاد يتأثرون مباشرة بالعولمة.

النظرية الاجتماعية وعالم ما بعد الحداثة

يفترض كثير من البحوث عن العرقية مسبقا وبصورة ضمنية أن الدولة القومية «وعاء القوة المتفوق للحقبة الحديثة»، إذا استخدمنا صياغة غيدنز (1985: 120). هذه حقيقة على وجه العموم بالنسبة إلى دراسات الأقلية ما إذا كانت بدائية أو حضرية، دراسات الحركات الانفصالية أو «الأمم الأولية»، أو دراسات نضالات القوة أو صيرورات الهوية في «المجتمعات التعددية». أخضع العديد من العلماء الاجتماعيين للسؤال هذه الفرضية في السنوات الأخيرة، وجادلوا بأن العالم تغير بطريقة تجعل الدولة القومية لم تعد الرديف المناسب لـ «المجتمع الأكبر». ربما كان إيرك هوبسباوم (1990) مصيبا عندما عزا الاهتمام الأكاديمي الراهن بالقومية إلى المفهوم الهيغلي بأن «بومة المانيرفا تطير في ظلام الفجر» - بكلمات أخرى، عمر الدولة القومية شارف على الانتهاء. وربما كان أولف هانرز (1992، 1996)، وآرجون أبادوراي (1996) وأنثروبولوجيون آخرون مصيبين باقتراح أن العديد من الرجال والنساء المعاصرين يميلون إلى أن يحددوا صيرورة هوياتهم وتحالفاتهم الاجتماعية على امتداد محاور مختلفة عما كانت عليه الحال في السابق - بدرجة كبيرة، بسبب أن الرأسمالية وتكنولوجيا الاتصال الحديثة، من طبق الأقمار الصناعية إلى الطائرة النفاثة، قد جعلتا البعد الفضائي نسبيا في الحياة الإنسانية. بعبارة رونالد روبيرتسون (1994) المطنبة إلى حدٍ ما، أصبح العالم مكانا منفردا.

بل تم التوصل إلى نتائج أكثر راديكالية من قبل بعض المنظرين الاجتماعيين من أمثال أنثوني غيدنز (1990، 1991)، وإيمانويل والرشتاين (1991ب، والرشتاين وآخرون، 1996) وجون أري (2000)، ممن جادلوا

بالحاجة إلى إعادة نظر جوهرية في فئات علم الاجتماع. بنظر والرشتاين، أصبح مفهوم «المجتمع» مطلقا (انظر المناقشة في إنغولد 1996) – قد يكون ذا معنى مجازي مفيد في القرن التاسع عشر ولكن، بنظره، فإنه مضلل في نظام العالم السلس لأواخر القرن العشرين. يطور أري، في كتابه «علم اجتماع ما وراء المجتمعات» (2000)، علم اجتماع كاملا جديدا يقوم على الحركة بدلا من البناء كمبدأ معرفي أساسي، ويتكلم روبيرتسون عن «المعنى الحاضر للعالم كمكان منفرد» (1994: 184).

بدءا من الاتجاه المعاكس، تساءل بضعة منظرين عن فئة الفرد. الفهم الشائع هنا هو أن الأفراد في العالم الحاضر أقل «توحدا» وأنهم انتقاليون أكثر إلى حدٍ ما – متحولون موقعيا، حقيقة – عما كانت عليه الحال في السابق. حضرتني نظريات ما بعد الحداثاتية أو ما بعد الحداثة هنا (انظر بومان، 1993، لاش وفريدمان، 1991، بي تيرنر، 1990). أحد التفسيرات المثيرة للاهتمام لهذه «الحالة» تقدمه ميريلين ستراذرن (1992)، التي جادلت بأن خيالنا الثقافي للفرد المدمج والمحدود، ممن يفترض أن يكون عضوا في «ثقافة» وممن يعيش حياته أو حياتها كشخص مستمر وموجه، على وشك أن يفقد مصداقيته.

يبدو أن الكثير من هذا التنظير لا يهم إلا جزءا صغيرا، غنيا فقط من سكان العالم – مثقفين غربيين علمانيين حضريين ضجرين ومستهلكين – على الرغم من ذلك، فإن عولمة الثقافة ونسبية الحدود لها تأثير واسع الانتشار، وإن لم يكن متساويا. في زمن الكارثة النووية في تشيرنوبيل العام 1986، كنت أقوم بعملي الحقلي في الموريشيوس ووجدت أن قاطعي القصب الهندوموروشيين الريفيين ناقشوا نتائج ذلك في محال تناول المشروبات الروحية (الرم). بالمثل، المعرفة حول إمكانات الهجرة إلى بلدان معينة واسعة الانتشار في العديد من المناطق الريفية في البلدان الفقيرة – والكل يستمع إلى موسيقى البوب الأمريكية. على الضد من العولمة في أزمان مبكرة (من اقتصاديات الاسترزاع وما تلاها)، فإن هذا الشكل للعولمة يحفز ظهور الوعي التأملي حول النظام العولمي. بإيجاز، يبدو أن العديد من المجتمعات المحلية للعالم تصبح مدمجة على نحوٍ متزايد في

النظام العولمي على المستوى السياسي، والاقتصادي، والثقافي، ونطلع على ذلك على نحوٍ متزايد، ويوثق هذا الآن على نحو واسع من قبل الدراسات الأثنوجرافية الأحدث من النظريات المقتبسة أعلاه، كما في كوماروف كوماروف (2009)، تسنغ (2005) وأولويغ (2007). إذا ما تألف التشديد المبكر في الأنثروبولوجيا من فكرة عزل وحدة الدراسة لأغراض تحليلية، فإنه قد يبدو كأنه استبدل اليوم بالاعتقاد بأن الأنثروبولوجيا لا تستحق الاهتمام إلا إذا أخذت في الاعتبار ألا تدخل في الترابطات التداخلية العولمية (انظر كذلك إريكسن، 2003، 2006، 2007ب).

من الناحية الأخرى، وجهت انتقادات حادة إلى الميول نحو «الثرثرة العولمية» (كابفيرير، 2001، انظر كذلك فريدمان، 1994)، والاحتفاء بعالم هجين حيث يحل «فضاء التدفقات» (كاستيلس، 1996) محل «فضاء الأماكن»، وحيث يمكن أن يوصف الخطاب على نحو طريف كأنه «لطخة ما بعد اللطخة» (أبادوراي، 1996 : 51). في فصول سابقة، ناقشت الانتقادات لوجهات النظر البنائية حول العرقية، وتجدر الإشارة إلى أن النظرية الاجتماعية الجديدة، ما بعد الماركسية وما بعد الدوركايمية، مع تشديدها على التغير، والمرونة والخيار، يمكن كذلك أن ينظر إليها على نحو أكاديمي بموازاة مع الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة والتي كانت منتشرة جدا خلال التسعينيات. من خلال ملاحظة عالم الأنثروبولوجيا السويسري هانس - ردولف ويكر، بأن «نظرية معرفة الكليات أتبعت بنظرية معرفة الصيرورة» (1997 : 21)، يفكر ويدعي، أن الاتجاه ما بعد الحداثي، التفكيكي، وما بعد البنائي «يستسلم لروح العصر (Zeitgeist) ويختار مكانته في فريق الأيديولوجيا الليبرالية (الجديدة)» (1997 : 21). يشترك كثيرون في هذه النظرة.

التغيرات في عالم العلاقات المتداخلة على مستوى الجماعة

لتكن هذه على ما هي عليه، هناك القليل من الشك في أن الهويات الاجتماعية في العديد من أجزاء العالم، في حقبة ما بعد الحرب الباردة، تبدو أكثر انفتاحا للتفاوض مما كانت عليه في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، في الوقت نفسه التشديد على الهويات العرقية أو القومية «البدائية»

أقوى مما كان عليه. توضح التغيرات في الهويات الآسيوية البريطانية (انظر كمـا في برا، 1996) هـذا. منظورا إليها بدرجة كبيرة في سـياقات الطبقة في الخمسينيات والسـتينيات، ظهر التثاقف والعرقنة لهوياتهم الجمعية في العقود التالية، وخلال التسعينيات، استثمر العديد من المواطنين البريطانيين من ذوي الأصول الآسـيوية قدرا كبيرا من الطاقة لتحرير أنفسهم من الصور النمطية لـ «ثقافتهم وهويتهم»، فيما سعى الآخرون إلى تقويتها. في كل أنحاء أوروبـا، من إيرلندا إلى النرويج إلـى القوقاز والأندلس، هناك خطاب حيوي ومتكرر حول أي من الهويات الجمعية التي يمكن أن يلحقها الفرد إلى نفسه. شكلت دول قومية جديدة في أوروبا الشرقية وأماكن أخرى، وظهرت مشكلات جديدة للأقليات. أيديولوجيا، استبدلت التوترات بين أشكال لليبرالية وأشكال للقومية بالشـيوعية (انظر ماش، 1993، بالنسبة إلى بولندا، وهولي، 1996، بالنسـبة لجمهورية التشـيك، وفيرديري، 1996، بالنسبة إلى رومانيا، وهان، 2002، بالنسـبة إلى بضع دول من أوروبا الشرقية). الدول الأوروبية العتيقة، والتـي تنمو عدديا كل عقد من الزمـان، تنقل قوتها إلى وحدة جديدة فوق - أمميـة، الاتحاد الأوروبي. تظهر حركات إقليميـة، عرقية أو يمينية متطرفة متخوفـة من الأجانب علـى كلا الجانبين لحدود الاتحـاد الأوروبي، ويتمزق الناس بين ما يرونه عريقا أو جديدا. في أماكن أخرى من العالم، هناك كذلك حـركات أيديولوجيـة قوية تتنافس من أجل الحصول على دعم الشـعوب - الإسـلام السياسي في الشرق الأوسط وعلى نحو متزايد، بعد حرب الخليج، في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، من ضمنها الشتات في أوروبا، وحركات السـكان الأصليين و«الأقلية العرقية» في أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، أيديولوجيا «أبناء الأرض» فـي ماليزيا واحتفالات الثقافة ما قبل الكولومبية في المرتفعات البوليفية. يشترك عدد كبير من هذه الحركات في سمة حاسمة تجذب مشـاعر الناس للروابط الأولية والأصالة الثقافية. روسـيا منقسمة بين السـلافوفيليين (slavophile)(*) والمتغربنين بالإضافة إلى كونها ممزقة

(*) سـلافوفيليا، هي حركة فكرية ظهرت في القرن التاسـع عشـر تنشد تطوير الإمبراطورية الروسـية بناء على قيم ومؤسسات مستمدة من تاريخ روسيا المبكر. أتباع هذه الحركة يعارضون تحديدا التأثيرات القادمة من أوروبا الغربية. وقد ظهرت حركات مشـابهة في بولندا وهنغاريا واليونان [المحررة].

بـين عدد من الصراعـات العرقية (تيشـكوف، 1997)، المثقفون الأمريكيون منقسـمون بين أنصار التعددية الثقافية والإدماجيين (شليسـينغر، 1992)، الهند منقسـمة بين الهندوتفا، الإسـلام السياسي والحركات الانفصالية من ناحيـة، والعلمانيون من الناحية الأخرى. لا وجود لحركة سياسـية تقوم على أسـاس الجندر أو الطبقة قادرة على حشـد تأثير عولمي بالمقارنة بتلك التي تقوم على سياسات الهوية في العقود الأخيرة.

إذن، من ناحية، فإننا نشهد موجات محورية للتجانس الثقافي، وتوحدا اقتصاديا أكثر إحكاما (هيلد وآخرون، 1999)، ومشاركة متزايدة في العمل لقاء أجر والاقتصاد النقدي، واسـتهلاكا متزايدا للسـلع الثقافية العولمية (من المسلسـلات التلفزيونيـة اليومية إلى الكوكا كـولا)، وتدفقا متزايدا للناس من وإلى محطات متنوعة. خلق التأسيس واسع الانتشار للمحطات الفضائية فـي الثمانينيات ظروفا للتزامن على مسـتوى عولمي: يمكن أن تشـاهد الأحداث الآن في أي مكان بغض النظـر عن المكان الذي تحدث فيه. الانتشـار المذهـل للإنترنت بعد عقدٍ من الزمان (انظر كاسـتيلس، 2001، إريكسـن، 2001 أ)، والذي له وفق آخر إحصاء (ربيع 2010) أكثر من مليار مسـتخدم، هو شـكل ذو صلة للتقلص العولمي، ويعمل كوسـيط جماهيـري، وعلى نحوٍ متزايد من خلال خدمات «الشـبكات الاجتماعية» الافتراضية، على مستوى الاتصالات بين الأشخاص.

كمـا رأينا، من الناحية الأخرى، تسـتمر «محليات» أو خصوصيات جديـدة – عادة ذات طبيعة عرقية، دينية أو إقليمية – في الظهور لتؤكد مطالبهـا فـي مواجهة المراكز. ربمـا التأكيد الأكثر إثـارة من هذا النوع حتـى الآن، وهو كذلك فعل عابر للقوميات على نحوٍ عميق، كان الاعتداء الإرهابي على الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشـر من سبتمبر 2001. كان قد برر، من قبل المسلمين المجاهدين من ذوي الأصول العربية، ضمن إطار الخطاب الكلاسـيكي، وإن كان العنيف، لسياسات الهوية. لم يشر أسامة بن لادن إلى اسـتغلال الغرب للشعوب الفقيرة (وجهة النظر الماركسـية)، بل إلى المعاملة المذلة للمسـلمين، وانتهاكه لأرض المسلمين، وعجرفـة الولايات المتحـدة. بكلماتٍ أخرى، دافع عـن الإرهاب المعادي

المســـتمر للولايات المتحدة باعتباره شكلا من أشـــكال المقاومة وباعتباره «سياســـة للاعتراف». كما جادلت مطولا في فصول سابقة، فإن عمليات الحداثة أو التجانس هي شروط ضرورية لمثل هذه الحركات - المعتدلة أو المتشـــددة، كما يمكن أن تكون الحالة - لتطوير وتوضيح مطالبهم بصورة مؤثـــرة. أما فيما يتعلق بالقومية، فـــإن فكرة القومية هي بحد ذاتها فكرة عولمية، تطورت ابتداء في أوروبا والشـــتات الأوروبي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الإدماج الاجتماعي في أنظمة أوســـع هو شـــرط لكي تصبح هوياتهم ذات صلـــة على الإطـــلاق، بما أن الاتصـــال لا العزل هو مـــا يولد هوية اجتماعية. هذا واضح بصورة كافية. أشـــارت أكثرية الأمثلة التي نوقشت في هذا الكتاب إلى أهمية التغير الاجتماعي والاتصال بالآخرين من أجل ظهور الهويات الاجتماعية الجديدة. غير أن السؤال هو كيف ستبدو تلك الهويات في المستقبل القريب؟

العولمة والمحلية

طلبـــة الهويـــات والأيديولوجيات العرقية والقوميـــة ، في مركز الهياج النظـــري والتاريخي الذي ألمحت إليه. قيـــل إن الدولة القومية أصغر جدا مـــن أن تنجز مهمات معينة، وأكبر جدا مـــن أن تنجز مهمات أخرى، أكبر من أن تعطي الناس شـــعورا بالمجتمع المحلي، وأصغر من أن تحل المشاكل التي تواجه الإنســـانية، ويمنح هذا الصلة المســـتمرة للاهتمـــام التحليلي بصيرورة الهوية وتماسك الجماعة، ولكنه يقترح كذلك ضرورة وجود أطر جديـــدة. طرحت صناعة النمو الأكثر مدعاة للإثارة في العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية خلال التســـعينيات هذا التحدي. مصطلح «العولمة»، الذي اســـتخدم لأول مـــرة من قبل عالم الاجتماع رونالد روبيرتســـون في الثمانينيات (انظر روبيرتســـون، 1994)، أصبح قصة نجاح فوري في عالم ما بعد الماركسية، بعد البنائية، وإلى حدٍ ما في عالم ما بعد الحداثة مقتبل التســـعينيات، مقدما تنظيرا للعالم باعتباره «شـــبكة الشبكات» (مصطلح أولـــف هانيرز)، والتـــي تنطوي على الصيرورة، والمرونـــة، والتعقيد. قوبل تيار دراســـات العولمة بردود فعل مختلطة مـــن قبل الأنثروبولوجيين، ممن

شـــعروا بالقلــق حول مســـتقبل الإثنوغرافيا في عالم لا يبـــدو أن فيه ما هـــو محلي بعـــد الآن. على الرغم من ذلك، ســـرعان ما أصبح واضحا أن الظواهر العولميـــة في الغالب يمكن أن تدرس فـــي تعبيراتها المحلية، وأن العولمـــة الثقافية كانت دائما مســـاوية للعولمية – المحلية (glocalisation)، وذلك هو الانصهار المبدع للوحدات المحلية وغير المحلية. لســـنا في مجال التعمق في دراســـات العولمة الأنثروبولوجية، ولكـــن يجب أن يقال إن أكثر السـمات تغلغــلا للعولمة الثقافية قـــد تكون حقيقة أن الحداثـــة التأملية قـــد تواجـــه الآن أينما كانت. كتب اثنان من المدافعين الرواد عن النســـبية الثقافية، هما مارشـــال ساهلينس وكليفورد غيرتس، كل على انفراد مقالة أواســـط التسعينيات، واصفين بسخرية ذاتية فقدان «التفاوت الراديكالي» وقدرة «السكان الأصليين» المعاصرين على الحديث عن، والترويج سياسيا لـ«ثقافتهم»، أو الكاســـتوم في حالة ســـاهلينس الميلانيزية، في سياق بقايا ذكرى النظرية الأنثروبولوجية للثقافة (غيرتس، 1994، ساهلينس، 1994، انظر كذلك إريكســـن ونيلســـون، 2001: فصل 9). يســـتجيب ساهلينس علـــى الرغم من ذلك لفرضية التوحـــد الثقافي المتنامي من خلال صياغة مصطلـــح «جعل الحداثة محلية»، والتي تغطي الخلفية نفســـها لـ «العولمية – المحليـــة». الحقائق التي درســـت من قبل الإثنوغرافيـــين مبنية بصورة رئيســـية على التجربة، والتجربة دائما شخصية وعادة محلية. يشير هذا إلى أن الدراســـات الأنثروبولوجية النموذجية للعولمة ستكون أكثر احتمالا لتركز على، قل، أهمية الموســـيقى الريفية والغربية لسياســـات الحياة في ريـــف النرويج، أو تأثيـــر الخطاب الأيديولوجي لما بعـــد حرب الخليج في قرى الصيـــد الملاوية، من، قل، التركيز على القوة العولمية لمايكروســـوفت أو ماكدونالـــد. ما هو جديد حول هذا بصورة رئيســـية هو الوعي المتزايد لأهمية إدخال البحث في ســـياقات كونٍ أوســـع من، قل، القرية أو الإقليم أو الأمة.

في هذا العالم، والذي يمكن أن يوصف كعالم ما بعد التقليدي بالنسبة إلى عدد متنام من سكانه، يواجه الأفراد بخيارات أكثر ونصوص أقل مما كان يحـــدث من قبل. لأخذ مثل مألوف بالنســـبة إلى عدد من القراء، فإن

الجيل الثاني للمهاجرين في أوروبا الغربية قد يكون ميالا على نحوٍ معقول لثلاثة أنواع رئيسية من الاستراتيجيات: الهويات ذات النزعة الصفائية، المحافظة وإعادة إنتاج (بأفضل ما يكون) التقليد، الهويات الموصولة، «العيش في عالمين اثنين» وازدواج الهوية الأصلية مع تلك التي للمجتمع المضيف، أو الهجين أو الهويات الكريولية التي تعترف بالخلط بوصفه حقيقة للحياة. الأدوات المستخدمة لدراسة العلاقات العرقية ضرورية لفهم هذا النوع من الأوضاع، ولكنها ليست كافية، من حيث إن الحدود المفترضة مسبقا من خلال الدراسات العرقية هي بالضبط ما تم تحديه في هذه الخطابات للهوية.

في سلسلة طموحة للمقالات، يبدأ جوناثان فريدمان (1987، 1990، 1991) من افتراض أن العولمة والمحلية هما عمليتان متداخلتان وتعتمد إحداهما على الأخرى بالتبادل. كما جادل أولف هانيرز (1990) في سياق مماثل: يعتمد الأشخاص العالميون على الأشخاص المحليين لكي يروا أنفسهم، ولكي يراهم الآخرون، بوصفهم عالميين. قد نضيف كذلك أن العالم هو عالم منفرد حقا (كما يضعها غيدنز، 1990) – ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنه مبني محليا بدرجة كبيرة.

ومن ثم وضع فريدمان الخطوط العامة لخمس استراتيجيات رئيسية، والتي يدعوها «استراتيجيات الحياة، نماذج لتلبية بناءات الرغبة التي تظهر في النقاط المختلفة للنظام العولمي». الأول حداثي. طبقا لوجهة النظر هذه، يمكن للمجتمع أن يحكم بصورة مؤثرة وفقا لمبادئ أخلاقية ومفهومة، ويمكن للذات، والمجتمع، والعالم أن يتطوروا وفقا لمعايير متعارف عليها في الوقت الحاضر.

تتبنى الاستراتيجيات الأربع المتبقية على فرضية أن هذا النوع من الهوية الاجتماعية والسياسية يتعذر الدفاع عنه، بسبب أنها لا تؤدي الغرض منها. أولاها ما بعد حداثي بصورة واضحة، ويمكنه افتراض صياغتين متكاملتين: مسافة ساخرة من كل صيرورات الهوية، ولكن مع وعي حاد بفقدان الهوية، واتكال نرجسي على الاستهلاك بوصفه وسيلة لتقديم الذات. يتهم عدد كبير من التحليلات النقدية للمجتمع الحديث

الرأسـمالية والمجتمع كبير المدى بتشجيع هذا النوع من الهوية الاجتماعية المشرذمة، غير المسيسة، والعدمية. في الحقيقة، كان الشعور بنزع الجذور والاغتراب الـذي تبع الثورة الصناعية قوة محفزة بالنسـبة إلى كثير من علماء الاجتماع الكلاسيكيين، من ماركس إلى دوركايم وفيبر.

الاسـتراتيجية التاليـة تقليديـة. يمكن أن تكون دينيـة و/ أو عرقية، وتتضمن العديد إن لم يكن معظم الحركات العرقية والقومية التي وصفتها في هذا الكتاب. طبقا لفريدمان، نجم هذا النوع من المشـاريع عن حاجة مجربة بين الأفراد في المجتمعات الحديثة لـ «يدخلوا [أنفسهم] في مشروع أكبـر حيث تكون الهويـة صلبة وثابتة على الرغم مـن الحراك، والنجاح، والتغيرات الخارجية أخرى في الظـروف الاجتماعية» (فريدمان، 1991: 361). ترتبـط الحركات البيئية السياسـية بهذه الاسـتراتيجيات (انظر غيدنـز، 1990، عن الحركة التقليدية «الخضـراء»). قد تكوم العديد من الحركات العرقية إذن، ضمن هذا الإطار التحليلي، مع «البيئيين المغرقين» والأصوليـين الدينيين بوصفهم «تقليديـين». على الرغم من أنهم غالبا ما يظهرون كمعادين للحداثة، فإن الحداثة شرط لظهورهم.

تدعى الاستراتيجية التالية: العالم الثالث، وقد طورت من أجل جذب الثـروة والقوة من خلال الرعاية. تعمل سلسـلة الراعي - الزبون في كلا المستويين المحلي والدولي. يعتقد أن الاستهلاك مهم من قبل الموالين لهذه الاستراتيجية، تم التخلي عن تطوير البنى التحتية القومية.

تدعى الاستراتيجية الأخيرة: العالم الرابع، وهي استراتيجية «الخروج من النظام» - تشـكيل مجتمعات محلية مستقلة اسـتقلالا ذاتيا سياسيا تهدف إلى إعادة إنشاء الهوية وطراز الحياة المكبوتة سابقا.

استراتيجيات الحياة الخمس هذه ليست عصرية بالتبادل، ولكنها تقترح (1) تنوعـا نوعيا عظيما ضمن النظام العولمي، (2) وجود نظام عولمي يرتبط بـه المرء. في فصلٍ سـابق، ثبت أن كل سـاكن تقريبا للعالـم المعاصر مجبر على أن يكون مواطنا. انسـجاما مع نظرية العولمة، قد يضيف الواحد أن كل واحـد تقريبا مجبر لأن يكون مسـتهلكا بطريقة أو بأخرى. تبدو عملية ربط اسـتراتيجيات «العالم الثالث» و«العالم الرابع» شـائعة بين السكان المحليين،

ممن يناضلون في الوقت نفسه من أجل تقرير المصير ومن أجل مستوى معيشة مادي أعلى. قد تجمع الجماعات المهاجرة في أوروبا الاستراتيجيات «التقليدية / العرقية / الدينية» و«ما بعد الحداثية». وبالمثل، قد يكون الجمع بين استراتيجيات «الحداثي» و«ما بعد الحداثي» شائعا في أوروبا الغربية، حيث يهتم الناس بقوة بأسلوب حياتهم هم ومجال مجتمعهم.

ما هو مميز في هذا النوع من وجهات النظر هو القناعة بأن العالم تغير حقا بطريقة تسمح بأنواع أخرى من التحالفات عن تلك التي كانت قابلة للحياة في السابق. لبعض هذه التحالفات رقعة عرقية أخرى لن يكون لها ذلك بالكاد يمكن أن تعتبر الحركة الإسلامية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا عرقية. إنها تهدف إلى تضمين عدد كبير من الناس ممن يعترف بأنهم متنوعون ثقافيا وبجذور مختلفة. مع ذلك، فهي تشترك في العديد من السمات مع الحركات العرقية: إنها معادية للحداثة وتقليدية، إنها تهدف إلى إعادة تأليف الجوانب المتلاشية على ما يبدو للمجتمع، والثقافة والهوية، ويمكن أن ينظر إليها، في الوقت نفسه، كاستراتيجية للحداثة وفق مقاييس الواحد بنفسه (غيلنر، 1992).

الهويات والولاءات

حول موضوع الهويات المجزأة، يكتب آي أم لويس: «يدين الناشط العالمي الملتزم القومية الضيقة (الحركة القومية الإنجليزية الصغيرة) تماما كما يدين الناشط القومي بصورة جلية القبلية، وفخذية القبلي، وعائلية رجل القبيلة» (1985: 359). منذ تصوير إيفانز بريتشارد (1940) للفخذ الجزئية بين النوير، كانت هذه الطريقة في التفكير ومازالت بيننا في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما رأينا في فصول مبكرة، فإن وجهة النظر هذه عن الهوية والجماعات يمكن أن تكون واضحة جدا في دراسات العرقية. مع ذلك علينا أن نتحرك خطوة واحدة أبعد. من حيث إن إيفانز بريتشارد لم يتعامل بالكاد مع الخاصية الجزئية للهويات – الهويات السياسية بوصفها دوائر مركزة، كما يمكن القول – أشار كذلك إلى أن الولاءات المتصارعة قد تخفض التوترات وتمنع الصراعات بين الأفخاذ.

النويـــر أبويون. إذا كانت لعدد كاف من الرجال النوير في الفخذ «س» علاقات مصاهرة في الفخذ «ص» - إما بســـبب أنهم متزوجون بنساء من الفخذ «ص»، أو بســـبب أن أخواتهم متزوجات من ذلك الفخذ - فإن هذا محفز قوي لعدم بدء خصومة مع ذلك الفخذ. إذا ما كان هناك فقط قليل مـــن الرجال المتحالفين جدا، وكانـــت الخصومة حقيقة، فقد تخبر الأقلية ولاءات متصارعة - قد يشـــعرون بعدم الارتياح سواء اشتركوا في العراك أو بقوا في البيت. زد على ذلك، أن الولاءات المتعددة أو المتصارعة لا تعمل فقط على أســـاس القرابة، تشكل الروابط المســـتدامة كذلك على أساس التابعيـــة لجماعة العمر، والتجارة والصداقة الشـــخصية. وفقا لتحليلات إيفانز بريتشـــارد نفسه، تحديدا في اســـتخدام غلكمان (1982 [1956]) لمادتـــه، يبدو أن هذه الشـــبكة المتقاطعة للولاءات المتصارعة تخلق نســـقا اجتماعيا مســـتقرا بصورة نسبية فيما بين جماعات النوير التي تعيش في حالة شبه حرب دائمة.

في ســـياق العرقية، قد تكون الولاءات المتعددة مشـــكلة بالنســـبة إلـــى الأقليات، ممن قد يكون أعضاؤهـــا موالين لـ - وبالحقيقة أعضاء فـــي - جماعتين أو أمتـــين عرقيتـــين، أو جماعة عرقيـــة واحدة وأمة واحـــدة. ولكن لماذا يتحتم على هذه أن تكون مشـــكلة؟ بوضوح بســـبب أن أيديولوجيا الدولة القومية تبقى متجانســـة وأنه ينظر إلى العلاقات بـــين الدول باعتبارهـــا تنطوي على صراع محتمل. هنـــا، ربما أن علينا أن نتذكر أن الأمم المتحدة (كذا) هي منظمة ليســـت مؤهلة للتدخل في الشؤون الداخلية. عندما دخل صدام حسين الكويت في أغسطس العام 1991، فقد كســـر القواعد الدولية، ولكنه عندما جرب أسلحة كيماوية جديدة على الأكراد العراقيين، فإنه لم يفعل. خلال التسعينيات، اتسعت هـــذه المبادئ بدرجة عظيمة من خلال سلســـلة مـــن التدخلات الدولية فـــي الصراعات والتي يمكـــن أن ينظر إليها بأنهـــا صراعات داخلية - الصومال، رواندا، يوغســـلافيا، أفغانســـتان والعراق - عملية شـــهدت اعترافـــا متناميا بالطبيعة العابرة للصراع، والتي تســـهم بلا شـــك في إضعاف الدولة القومية.

يوضع العديد من الشعوب في العالم المعاصر بنائيا كأن لديهم ولاءات متعددة في سياقات عرقية. بعيدا عن العمال المهاجرين اللاجئين والعمال الوافديــن، فــإن العائلات العابرة هي مثال جلي شــائع على نحو متزايد. مــع ذلك، لا تحتــاج الولاءات المتعددة إلى أن تتبــع خطوطا عرقية. أظهر كينيث ليتل (1978) كيف أن ولاء الجندر - بين النســاء - يمكن أن يقطع عبر خطــوط عرقية في المجتمعات الأفريقيــة، مخففا صراعا على نحو كامن وخالقا مشكلات لمحاولات تشكيل جماعة عرقية. إذا ما رأت النساء أنه يشــتركن بمصالح ضد الرجال، عبر الحدود العرقية، من ثم ستنقض هويتهن الجندرية الهوية العرقية. يمكن أن تكون عضوية الطبقة الاجتماعية أساســا آخر للولاء والهوية. حتى في الموريشيوس، حيث هناك اتفاق عام علــى أن التقســيمات العرقية هــي الأكثر أهمية، يتشــكل التضامن على امتــداد خطوط طبقية بين فترة وأخــرى. في العامين 1970 و1979 كانت هناك إضرابات رئيسية توحد الكريوليين، والهندوس والمسلمين ضد أرباب عملهم، ونجحت الأحزاب السياسية أحيانا في التسامي على العرقية. في هذه الحالة، فسخ التضامن الطبقي بجلاء التضامن العرقي، من حيث إن بضعة أصحاب عمل انتموا إلى الفئات العرقية نفسها للمضربين.

فــي العالم المعاصر، تتشــكل الهويات الاجتماعية عبــر بضعة خطوط أخرى كذلك. يدرب موظفو الشركات العابرة ليكونوا أصحاب ولاء لشركتهم بــدلا من بلدهــم، وقد يعين الآلاف منهم لمهام في بلــدان أجنبية. قد تكون شــبكات التضامن المهني كذلك عابرة للقارات وتمــر عبر خطوط عرقية. يمكن أن يكون لعالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي بالتأكيد شــيء ما مشــترك مــع عالم الأنثروبولوجيا الهندي لا تشــترك به مع جارها. هناك شــبكات عابرة، توســط هذه الأيام في الأغلب من خلال الإنترنت، رابطة الكثير من جماعــات المصلحة المتناقصة بدرجة أو بأخرى من الالتزام. يوفر هذا النوع من الشــبكات بجلاء فرصا من أجل التعبير عن الهوية المشتركة. ونستطيع أن نمضي على هذا المنوال. السؤال الذي يجب أن يسأل يخص ما إذا كانت الهويات العرقية بشكل افتراضي، أكثر «أساسية» من غيرها أم لا. يمكن أن يقول البعض نعم، ويمكن أن يقول البعض الآخر لا، وتلك هي الحالة.

علينا أن نشدد هنا على أن الهويات المتعددة ليست مثل الهويات الجزئية. لا يمكن للهويات المتعددة أن توضع في دوائر متراكزة بطرق منظمة، يمكن أن تكون بالكاد ممثلة بيانيا على الإطلاق. إنها تقطع عبر إحداها الأخرى بنفس طريقة الشبكات المفتوحة غير المتجانسة لساندرا والمان (الفصل السابع): يملك الواحد هوية مشتركة مع أناس مختلفين في أوقات مختلفة. في هذا النوع من الوضع الاجتماعي، مجموعات المكانة للأفراد لا تجمع حول علاقات اجتماعية معقدة بعدد محدود من الناس، ولكنها تكون متنوعة ومرنة.

الجندر والعرقية الأممية

بكلمات أخرى، يمكن أن تكون الهويات والمبادئ غير العرقية للتباين الاجتماعي مهمة بدرجة عالية. نوقشت العلاقة بين الطبقة والعرقية، وبخاصة في الفصلين الثالث والخامس. يمكن القول إن هوية الجندر ذات أهمية اجتماعية عظيمة كذلك في كل مجتمع إنساني، على الرغم من أن التنظيمات السياسية التي تقوم على الجندر نادرة نسبيا. تماما كما أشارت البحوث التي أجريت أخيرا عن العرقية إلى أن العرقية ينبغي أن تميز عن الثقافة، فإن البحوث التي أجريت أخيرا عن الجندر جادلت بأنه لا ينبغي النظر إلى الجندر بصورة رئيسية كبناء بيولوجي، بل كبناء ثقافي تبرر شرعيته من خلال الإشارة إلى البيولوجيا (انظر ستراذرن، 1988: الفصلان الأول والثاني). وفقا لوجهات النظر هذه، ينظر إلى الجندر بطريقة مثمرة أكثر كعلاقة اجتماعية وليس كجوهر يتألف من «خواص» أو «سمات شخصية» – مرة ثانية، هناك متوازيات لافتة للنظر مع البحث حول العرقية.

تتباين العلاقة بين الجندر والعرقية إلى هذا الحد، ويمكن أن تكون معقدة، بمعنى أنها تتطلب كتابا آخر لننصف الموضوع. سأعطي إذن مجرد مخطط بسيط لبعض القضايا المركزية.

ترتبط القوالب الجنسية في العديد من المجتمعات بالعرقية بمعنى أن بعض الفئات العرقية للرجال (كالسود في الولايات المتحدة) قد يكون

لديهم سمعة للفحولة الجنسية وبعض فئات النساء بالمثل لديهن سمعة كنساء محتشمات أو شهوانيات. غالبا ما يستخدم التصور الجندري ليصف الجماعات العرقية ككل («كل جماعة «س» مخنثون»، و«كل جماعة «ص» عنيفون بلا أخلاقيات»، وهكذا).

في بعض المجتمعات بالكاريبي، هناك تداخل علاقاتي رمزي قوي بين الطبقة، العرقية والجندر في التصنيف الاجتماعي. في الترينيداد، الأقطاب التصنيفية هي الأفارقة – الهنود، الذكور – الإناث، الطبقة العاملة – الطبقة الوسطى. على وجه العموم، النساء، والهنود وأعضاء الطبقة الوسطى يعتقد أنهم يحملون خصائص معينة – إنهم يعتبرون «محترمين» أكثر من الرجال، الأفارقة وأعضاء الطبقة العاملة، ممن يعتبرون أفرادا أقوياء لديهم القليل من الشعور بالمسؤولية. إذا لم يلتزم أحدهم بموعد ما، على سبيل المثال، قد يفسر هذا بالإشارة إلى حقيقة أنه رجل، أفريقي و / أو عضو في الطبقة العاملة.

فيما يتعلق بالمكانة البنائية في المجتمع، هناك تشابه بين النساء في بعض المجتمعات وبعض الجماعات المحلية إلى الحد الذي يكونون فيه فئات «صماء بكماء» (تعبير أردينير، 1989 [1975]) مع القليل من القوة الرسمية. النساء المضطهدات والسكان المحليون المضطهدون، مجبرون على استخدام لغة المهيمنين عليهم لكي يكونوا قادرين على التعبير عن مصالحهم، وهم لا يملكون القوة ليحددوا سياقات الخطاب. علمت كلتا الجماعتين أن هويتهما الاجتماعية التفصيلية غير قابلة للتغيير وبيولوجية (على الأقل في حالة النساء)، وبالنتيجة فإن خضوعهن «طبيعي». قد تخبر كلتا الجماعتين بأن إسهاماتهما في المجتمع لا قيمة لها وأن عليهما بسبب ذلك أن تبقيا خاضعتين.

على الرغم من ذلك هناك فرق جوهري بين أنساق الجندر والأنساق الأخرى للتباين، ومن ضمنها العرقية. في كل مجتمع إنساني، هناك أيديولوجيا تقول ما معناه إن الرجال والنساء يحتاج أحدهم للآخر، بمعنى أنهما متكاملان. قد تطرد الأقليات، تباد أو تهمل – لا يمكن للنساء أن يعاملن بالطريقة نفسها إذا ما خطط القادة السياسيون من أجل

الاستمرارية المجتمعية. العزل الفسيولوجي على امتداد خطوط الجندر هو كذلك أكثر صعوبة لتحقيقه من العزل على امتداد خطوط عرقية. في كل مجتمع حيث يكون مفهوما أن تتحدث في المجالين المنزلي والعام، سيمثل كلا النوعين من الجندر في المجالين المحليين.

تناقش بعض وجهات النظر المثيرة للاهتمام عن التصور الجندري في الأيديولوجيا العرقية والقومية في عمل أنثياس ويوفال (1989) أحد الكتب القليلة التي ناقشت العلاقة بين القومية والجندر - ديفيز بين القومية والجندر (انظر كذلك موس، 1985، باركر وآخرين، 1992، بي وليامز، 1996، ولفورد وميللر، 1998، يوفال - ديفيز، 1997). يظهر المساهمون أنه بقدر تعلق الأمر بجعل علاقات الجندر ذات صلة رمزيا في الأيديولوجيا القومية، فإنها تميل إلى إعادة إنتاج نظرة أبوية للعائلة. إذا ما اعتبرت الأمة كجماعة قرابية مجازية، فإن دور الأم المجازي ينبغي أن يعاد إنتاجه - لرعاية الأولاد ولتوفير الخدمات المنزلية. في صورة الحرب، فإن هذا الدور السلبي للنساء مبرهن عليه على وجه الخصوص. «قاتل الآباء/ وانتحبت الأمهات»، من عبارة شهيرة في النشيد الوطني النرويجي. إذا ما صورت الدولة القومية رمزيا كعائلة بشكل واضح، من ثم فإنه يصبح مفهوما التحقق من العلاقات العائلية الواقعية في المجتمع موضوع الدراسة لإيجاد مصادر التصور القومي. هنا قد نجد أن القومية تميل إلى إنتاج وتقوية علاقات الجندر السائدة في مجتمع، وإن كان بوضعها على مستوى تجريدي أكبر.

أخيرا، ينبغي الإشارة إلى أن المجال الذي قد يكون خصبا على وجه التحديد (إذا ما سمح بالمجاز) من أجل التحقق من الديناميكيات بين ولاءات الجماعة والجندر، هو الرياضة. الرياضات المشاهدة في معظم المجتمعات يهيمن عليها الذكور، وتقدم لنا رمزية غنية لم تحلل بصورة مناسبة حتى الآن بالعلاقة مع القومية، العنف، والجنس (ولكن انظر آرتشيتي 1999، غيليانوتي وروبيرتسون، 2009، ماكلانسي، 1996).

يكاد يكون من الصعب على رجل أن يرتبط بجماعة أنثوية عسكرية كأن عليه أن يغير عضويته العرقية بصورة مطلقة. النقطة ليست، إذن، أن

كل مفهومـــات فروق الجندر أو الفروق الثقافية هي اختراعات خالصة، بل إن كل تمييز – مهما بدا «موضوعيا» أو «طبيعيا» – في حاجة إلى أن يرمز ثقافيا لكي يتم الاعتراف به.

ما وراء العرقية

مالت دراســـات العرقية إلى إبراز تشـــريع آليات الحدود واســـتخدام العلامـــات الصريحـــة للتمايز في إعادة إنتاج الهويـــات العرقية. مع ذلك، كما رأينا، فإن من النادر أن يكون في إمكان العالم الاجتماعي أن ينقســـم بأناقـــة في جماعات ثابتة بحدود واضحـــة، معايير غير غامضة للعضوية والصلـــة الاجتماعية الشـــمولية. وعليه، قد يمنع التركيـــز الأحادي على العرقية الباحث من رؤية الأنســـاق الاجتماعية بطرق أخرى قد تكون ذات صلة كذلك.

أولا وقبل كل شـــيء، فإن وجود الشـــواذ العرقيـــة أو الفئات الحدية ينبغـــي أن يذكرنـــا بأن حدود الجماعة لا تخلو من الإشـــكاليات. تلك هي جماعـــات أو أفـــراد ممن هم «بين بين»، ليســـوا «س» ولا هـــم «ص»، بل قليل من كليهمـــا. قد تكون عضويتهم الواقعية للجماعة مفتوحة للتفاوض الظرفي، قد تنســـب من قبل الجماعة المهيمنة، أو قد تشكل الجماعة فئة عرقية منفصلة.

ثانيـــا، المعايير غير العرقية لعضويـــة الجماعة ذات صلة ظرفية في كل مجتمـــع، وفي المجتمعات المعقدة الحديثة فإنها تتكاثر ويمكن أن تعرف كهويـــات متعددة. قـــد تكون الأشـــكال المختلفة لـــولاء وعضوية الجماعة متطابقة بدرجة كبيرة مع العضوية العرقية، أو قد تمر عبرها.

هل لايزال مثمرا من الناحية التحليلية أن نفكر في العالم الاجتماعي في سياق العرقية؟ ربما مصطلح أوسع، مثل «الهوية الاجتماعية»، قد يكون أكثر صدقا لتدفق وتعقيد العمليات الاجتماعية، ويسمح لنا لندرس تشكيل الجماعـــة وتحالفها علـــى امتداد تنوع أعظم للمحاور ممـــا يفعله التركيز أحادي العقلية على «العرقية». كما شدد أولف هانيرز، قد لا يربط التعقيد الثقافي مجتمعا بتبايـــن الجماعة بالضرورة مع العرقية: «لدى المجتمعات

المعقـــدة أنواع أخرى من الصلات بين تنوعات الفهم الشـــائع، أنواع أخرى للهامشية [كما هو الحال مع العرقية]» (1992: 133).

إحدى المشكلات التي تخص مفهوم العرقية أنها تنطوي على أن هناك وجـــودا لظاهرة عرقية (فان دين بيرغ، 1981) في العالم تتطلب تفســـيرا منفردا - وذات أصول بيولوجية أو أخرى مشـــتركة وموضوعية. إن علينا أن نكـــون حذرين عند تعديل مفهـــوم العرقية بهذه الطريقة. بالأحرى، من الحصافة أن نتبع كوماروف وكوماروف (1992: 54)، ممن ثبتا أن العرقية «تصف كل مجموعة العلاقات وشـــكل الوعي». ولكن كشـــكل للوعي «فإنه واحـــد بين العديد... كل منها ينتج باصطدام بنى تاريخية معينة بالتجارب الإنسانية واشتراط الفعل الاجتماعي» (1992: 54).

يخص السؤال ذو الصلة الطرق التي نفكر بها حول الحدود العرقية. تظهر العديد من الأمثلة التي تمت مناقشـــتها في فصول مبكرة أن مثل هـــذه الحدود غامضة في الغالب. في هذا المجال، تبدو نظرية المجتمع التعددي ناقصـــة من حيث إنها تفترض، بطريقة بديهية، أن التحالفات العرقية هي من أكثر الوحدات أساســـية فـــي المجتمعات الثنائية. ليس من الواضح دائما من الـــذي ينتمي إلى الجماعة ومن لا ينتمي، ولا أي مـــن أنواع الجماعـــات يمكن أخذها بعين الاعتبـــار وأيها لا تؤخذ بعين الاعتبار. لا نســـتطيع أن نفترض أســـبقية أن التحالفات العرقية أكثر أهمية من الأخرى.

مال البحث عن تشـــكيل الجماعة والهويـــات الاجتماعية إلى اعتبار الجماعـــات حصرية بالتبادل بطريقة رقميـــة: إما أن يكون الواحد عضوا في «س» أو لا يكون. أظهرت على أية حال أن الناس يمكن أن يكونوا «س» بطريقـــة ما. قد تكون الطريقة الرقمية للتفكير حول الجماعات والهويات تأثرت بالأيديولوجيا والممارســـة القومية، ووفقـــا لأيهما لا يمكن أن يكون مواطنـــا فـــي الدولة وليس مواطنا في الوقت نفســـه. مع ذلك، في الحياة الحقيقيـــة لا يصنف الناس بصورة اعتيادية أحدهم الآخر بالإشـــارة إلى مواطنتهـــم. العديـــد من المكانـــات الأخرى ذات صلة. من ثـــم، ربما يكون مناســـبا أكثر أن نفكر فـــي الهوية على وجه العموم كظاهـــرة نظيرة أكثر

مـــن أن تكون ظاهـرة رقمية. متصورة بهذه الطريقة، فإن درجات التشـــابه والاختلاف، الإدماج والإقصاء، يمكن التعرف عليها. قد يكون الناس قليلا من هذا وقليلا من ذاك.

ميدانيا، تظهر الهويات الاجتماعية منســـابة، قابلة للتفاوض، ظرفية، نظيرة (أو تدريجية) ومجزأة. إنه إذن سؤال تجريبي عما إذا كانت الهويات المختلفة متقاطعة بالتبادل، وبالتأكيد فإن المجتمعات العرقية هي ابتكارات اجتماعيـــة وثقافية. كمـــا أظهرنا في فصل ســـابق، الهويـــة مرنة وقابلة للتفـــاوض، ولكنها ليســـت مرنة بلا حدود. أخيرا، فإنهـــا حقيقة كونية لا يستطيع كل واحد أن يساهم في مجتمع محلي معين. كل تصنيفات عضوية الجماعـــة يجـــب أن تكون لها حـــدود، إنها تعتمد علـــى الآخرين من أجل تحقيق المعنى.

بمثالي الميداني الأخير، سأضع مخططا للعملية الاجتماعية المعاصرة، حيثما قد يبدو كأن العرقية تفقد صلتها بالموضوع.

نهاية العرقية

يعتمـــد ما إذا أصبحت الهويات العرقية ذات صلة سياســـيا أو لم تصبح على النســـيج الاجتماعي الأوسع. أظهرت كيف أن العرقية يمكن أن تفترض أشكالا متنوعة وقد تظهر من ظروف تاريخية مختلفة. جادلت في أن «البعث» العرقي قد يكون سمة موروثة للحداثة، وأن العديد من منظري الحداثة ممن تمســـكوا بفكرة أن التحالفات العرقية أصبحت مهجـــورة، كانوا على خطأ. مـــع ذلك، علينا أن نتذكر أنه، بعد أن يقال ويفعل كل شـــيء، لا تبرز العرقية بالضرورة من الحداثة، وأنها ليســـت بالضـــرورة محصلة نهائية. كما يذكرنا جيرد بومان (1999)، كل الهوية هي صيرورة هوية، وكما يقول ديفيد مكرون، «ينبغـــي أن ينظر إلى الهويات كمصدر اهتمام بـ «الطرق» بدلا من «الجذور»، وكخرائط من أجل المستقبل بدلا من آثار من الماضي» (1998: 34).

كان سوق العمل الموريشي تقليديا مجزأ عرقيا على نحو قوي. بسبب التصنيع (خلال وبعد الثمانينيات) ودمقرطة النظام السياســـي (من 1947 فما فوق)، فإن هذه التجزئة في العديد من المجالات تعطي فرصة لســـوق

العمل بالحصول على موظفين على أســاس الاســتحقاق الفردي بدلا من العضوية العرقية. يمتلك عدد كبير من المصانع والفنادق الجديدة من قبل أجانب بلا التزامات عرقية. يصبح الاستحقاق بدلا من الصلات هو المعيار للتوظيف في سوق العمل.

فــي الوقت نفســه، تتعمق دمقرطــة التعليم. يتلقى عــدد متنام من الموريشــيين تعليما أعلى في الخارج ويعــودون فيما بعد إلى الجزيرة. قبل الاســتقلال، كان التعليم العالي محجوزا عموما لمصلحة عدد لا يزيد على أصابــع اليد الواحدة من العوائل الثرية. في المدن، يعيش الناس على نحو متزايد في أحياء تتناســب مع طبقتهم بــدلا من العيش في أحياء عرقية. كذلــك، تظهر المنافذ الجديدة للحياة الاجتماعية غير الرســمية: المطاعم الســريعة، النــوادي الرياضية الجديــدة، الأحزاب المنظمــة من قبل كبار الموظفين وهكذا. لا تقوم معظم هذه الميادين الجديدة بصورة رئيسية على أسس عرقية.

من وجهة نظر الفرد الموريشي، تظهر فرصه أو فرصها مختلفة جدا عمــا كانت عليه الحال قبل ثلاثــين عاما مضت. يطرى بدرجة عالية على الإنجــاز الفردي بتعبيرات بلاغية رســمية. لم يعد بوســع المرء أن يعتمد علــى عائلته. يتنافس الواحد كفرد على أســس متســاوية مع أعضاء كل «المجتمعات المحلية»، من ضمنها مجتمعه هو. في المدرســة والعمل، يواجه الواحد أناسا من فئات عرقية أخرى ويمتلك تجارب مشتركة مهمة معهم.

من وجهة النظر المجتمعية، الموريشيوس الصناعية تجبر على المنافسة في ســوق العالم بطرق غير مســبوقة. يعلم الموظفون أن ســلامة بلدهم تعتمد علــى إنجازاتهم. تميل الجماعات الأخــرى ذات الصلة بهوية المرء الاجتماعيــة لذلك إلى أن تصبح دولا أجنبيــة بدلا من أن تكون جماعات عرقيــة محلية. مثل هذا التحول في تركيــز الهوية، إذا كان ناجحا، يمكن أن ينظر إليه كمؤشــر للإدماج على مســتوى منهجي أعلــى، حيث تبتكر المجموعــات الجديــدة للعلاقــة. المثــل التوضيحي الجيد لهــذا كان في الانتفاضة العفوية للمشــاعر القومية في الموريشيوس في أعقاب البطولة الرياضيــة لدول المحيط الهندي عام 1985. فجأة، أصبحت الثنائيات بين

الموريشـــيين والأجانب ذات صلة أكثر من تلك التي تميز بعض الموريشـــيين عن بعضهم الآخر (1988: فصل 5، كذلك إريكسن، 1998).

كان هناك ولايزال تنام مدرك للزيجات فيما بين الجماعات العرقية. عندمــا يكون لدى العائلة القليل مما تقدمه من أمن مادي، تصبح «زيجات الحب» أكثر قابلية للحياة مما كانت عليه. ما الذي ستكون عليه هوية أطفال مثــل هذا التحالف؟ في العديد من الحــالات، يصنف الأطفال كـ«نوع من أنواع الكريوليين»، بمــا أن الكريوليين ينظر إليهم كفئة عرقية «مختلطة». بالنســبة إلى العديد من هــؤلاء الأطفال، فإنه لمشــروع يائس أن يتعقبوا أنسابهم وبالتالي أن يؤسسوا لسلالتهم. هناك أفراد مثل الصحافي الذي يســتطيع أن يعد ليس أقل من تسعة «شــعوب» مختلفة من أجداده – من بريتاني إلى كانتون!

إذا ما اســتمر تيار الزيجات فيما بين الجماعات العرقية، فقد تكون النتيجــة النهائيــة نهاية العرقية كما نعرفها اليوم. ســيكون هناك العديد مــن الأفراد «الشــاذين» ليحافظوا على تمايزات واضحــة. بالنتيجة، قد تربط الولاءات بشــكل متزايد بالتاريخ المحلي، الثقافة، والهويات بدلا من «ثقافات الأجداد». ربما ستعتبر أكثرية الموريشيين «ثقافة أجدادهم» كذلك الخليط للتأثيرات التي صاغت الموريشيوس. وربما ستعتبر أكثرية السكان الكريولية – اللغة الوحيدة التي نشــأت عن المواجهات فيما بين الجماعات العرقية في الموريشــيوس – كلغة أجدادهم. تشرح امرأة من أصل تاميلي أن لغــة أجدادها كانت الكريولية، من حيــث إن والديها وكذلك الحال في أجدادهــا تكلموها، «وبقدر ما يتعلق الأمر بــي، فإنها لغة أصلية بما فيه الكفاية». (كم من الأجيــال يجب على الواحد أن يعود إليها في الزمن من أجل أن يؤسس «سلالته» هو؟ هذا، بالطبع، يحدد اجتماعيا).

مثل هذا النوع من السيناريو ممكن ولكن ليس حتميا. النداءات للنقاء الديني شــائعة، وقد شكلت حركات تقليدية جديدة، وعلى وجه الخصوص في الريف. يعبئ قادة هذه الحركات ضد ما يرونه أنه انحطاط يترافق مع التحضر، الحداثة والتجانس الثقافي أو «صيرورة التحول نحو الكريولية» (إريكســن، 2007). تعتمد الجاذبية المحتملة لمثل هــذه الحركات على ما

تقدمه. إذا كان باستطاعتها إقناع عدد كبير من الناس بصورة كافية الأمن الاقتصادي و/ أو الكرامة الشخصية، فقد تكون ناجحة. مع ذلك، قد تقسم مثل هذه «الموجة الجديدة للعرقية» سكان الموريشيوس على امتداد خطوط غير متآلفة، من حيث إن الأساس الرئيسي سيكون في الغالب في ريف البلاد. قد تصبح المعارضة الريفية / الحضرية أو الصناعية / الزراعية أكثر بروزا من ثنائية الكريولي/ الهندوسي.

هناك عاملان رئيسيان يعسكران ضد صهر الفئات العرقية. أولا، لاتزال العائلة مهمة في الموريشيوس، وليس من المحتمل أن يشجع الأبوان على الزيجات المختلطة. ثانيا، الدين عامل قوي في استدامة الحدود. إذا كان الطرفان في زيجة ما بين الجماعات العرقية يمارسان أديانا مختلفة، فإن فرص أن يستمر ذلك الزواج ستكون ضئيلة نسبيا. تتكون أكثرية الزيجات المستقرة المختلطة أزواجا ينتمون إلى الدين نفسه (من خلال الولادة أو بالتحول) أو ممن لا يؤدي الدين دورا مهما في حياتهم.

بالإضافة إلى ذلك، لا يحب العديد من الموريشيين فكرة اختفاء «الثقافات المميزة». «حافظ على ألوان الطيف الموريشي مميزة، وستبقى جميلة»، كانت تلك نصيحة مطران الكنيسة الكاثوليكية في الموريشيوس في لقاء عام 1991.

إذا كان من السهل أن نتبين نهاية العرقية في الأشخاص، الأنسجة الاجتماعية والبناء الاجتماعي للموروشيوس، فإنه يكاد يكون كذلك سهلا أن نكتشف صيرورة البعث العرقي. في الحقيقة، ذلك ما يقوم به العديد من الأنثروبولوجيين عند دراسة التغير الاجتماعي في مختلف المجتمعات. حركات صيرورة البعث العرقي أكثر مدعاة للإعجاب من الحركات اليومية الهادئة التي تعمل نحو مزيد من المواءمة في المجتمعات المعقدة، وقد تكون إذن أكثر جاذبية كموضوعات للدراسة. لا يعني هذا بالضرورة، في النهاية، أن مثل تلك الحركات أكثر تمثيلا من الحركات نحو إنهاء العرقية في مجتمعات معينة. منظورا اليها من خلال وجهة النظر طويلة المدى، فإن الزوال النهائي للجماعات العرقية ليس أقل تأكيدا من ظهورها.

عين صاحب الأمر

خلال فترة عنفوان العلوم الاجتماعية الماركسية في السبعينيات، نشرت العديد من الدراسات الموثقة عن «المجتمعات التعددية» الكلاسيكية مثل الولايات المتحدة، الموريشيوس والترينيداد وماليزيا. بدا أن العديد من هذه الدراسات جاءت لتظهر بصورة صريحة لا لبس فيها أن الصراعات العرقية والهوية العرقية هي ظواهر سطحية تتحدد في النهاية من خلال العلاقات الطبقية المحلية أو الإمبريالية العالمية. يجادل القليلون بالمنطق نفسه بعد عشرين سنة من ذلك الوقت، على الرغم من أن المجتمعات نفسها لم تتغير بصورة جوهرية. ينبغي لهذا أن يذكرنا بأن خيار وجهة النظر التحليلية، أو «فرضية البحث»، ليس فعلا بريئا. إذا ما سعى الواحد إلى البحث عن العرقية، فـ«سيجدها» وبالتالي يسهم في بنائها. لهذا السبب، فإن الاهتمام بالبعد غير العرقي للمجتمعات الثنائية يمكن أن يكون مصححا صحيا ومساعدا لتحليلات العرقية.

الاهتمام الأنثروبولوجي بالعرقية ليس كونيا. في الأنثروبولوجيا الفرنسية، لم يلتقط مفهوم العرقية على الإطلاق الطريقة نفسها التي التقطت بها كلمة عرقية في الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية (أي سي تايلور، 1991، دي هوسش، 2000). تقترب دلالات «الجماعة العرقية» بالفرنسية أحيانا بصورة غير مريحة من المفاهيم المهجورة للعنصر أو المفهومات المعدلة لـ«الثقافات». لا يخص هذا فرقا في اختيار الكلمات فقط، قد تشير الفروق في المصطلحات (كما رأينا في حالة العلامات العرقية) إلى فروق في نظرية المعرفة. عندما يدرس التيار الرئيسي للأنثروبولوجيين الفرنسيين ما نطلق عليه عرقية سياسية، فإنهم قد يضعونه فرعيا تحت دراسة السياسة على وجه العموم، عند اهتمامهم بصيرورات الهوية العرقية والإيديولوجيا، فإنهم قد يربطون القضايا بدراسات الهوية والأيديولوجيا على وجه العموم. (على سبيل المثال، ليفي شتراوس، 1977)، بدلا من افتراض أن هناك شيئا يدعى «ظاهرة عرقية» تمنح الصعود لمكانة المفهوم المقارن. إذن، في قاموس الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الضخم لبيير بونتي ومايكل إزارد (1991)، لا وجود لباب

حـــول العرقية، ولكن الموضـــوع يتناول باختصار تحت الكلمات الرئيســـية مثـــل عرقي وأقليات عرقية. ينبغي لهذا الاختلاف أن يذكرنا، عندما يقال ويفعل كل شيء، بأن العرقية نتاج اجتماعي وثقافي وأسهم الأنثروبولوجيون بابتكاره. إذا ما ذهبنا إلى الموريشـــيوس، حزام النحاس أو مرتفعات البيرو بحثا عن الجندر، فســـنجد بلا شـــك الجندر، وينطبق الشـيء نفسه، قل، على الطبقة، الأيديولوجيا، والأنســـاق القرابية. لا يشير هذا التحفظ إلى أن مفهـــوم العرقية ليس مفيدا، ولكن فقط إلى أن خيار الباحث للمفاهيم الرئيسية يوجه البحث بطريقة تؤثر في طبيعة البيانات.

يمكننـــا التركيز على الصيرورات العرقية من التحقق في الموضوعات ذات الأهمية الحاسمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: العلاقة بين الثقافة، الهويـــة، والتنظيم الاجتماعـــي، العلاقة بين المعنى والسياســـة، التعددية الصوتيـــة للرمـــوز، عمليات التصنيـــف الاجتماعي، الإقصـــاء والتهميش على مســـتوى الجماعة، العلاقـــات بين الفعل والبناء، البنـــاء والصيرورة، الاســـتمرارية والتغير. فتح البحث عـــن العرقية مجالات مثيرة جديدة في الأنثروبولوجيـــا الاجتماعية، ومازال لديـــه الكثير ليقدمه. على الرغم من ذلك، علينا أن نكون نقديـــين بدرجة كافية لنتخلى عن مفهوم العرقية في اللحظة التي يصبح فيها قيدا بدلا من أن يكون أداة لضمان فهم جديد.



الهوامش

الفصل الأول

(1) في الأنثروبولوجيا، من الشـائع أن يستخدم مصطلح emic ليشير إلى «وجهة النظـر الأصلية». إنها تضاد لـ etic، والتي تشـير إلى مفاهيم المحلل، ووصفه وتحليله. المصطلحات مشـتقة مـن مصطلحي الفونيميكـي (Phonemic)، التحليل اللغوي والفونيتكس (Phonetic)، الصوتيات.

(2) على أي حال، يعرف غليزر ومويتيهان (1975: 1) العرقية على أنها «الصفة أو الخاصية لجماعة عرقية». بأمل، أن مزايا رؤيتها كعلاقة بدلا من، كشـيء مما هو بين وليس في الداخل، سيصبح ظاهرا في فصول لاحقة.

(3) مـن المحتمل تمامـا، ولكن بالنهاية عديم الفائدة، أن نلـج في الفروق الدقيقة والاختلافـات بين التعاريف الموجودة للعرقيـة. يعطي بانكس (1996: 4 . 5)، على سـبيل المثال قائمة لحوالي دزينة للتعاريف المختلفة نوعا ما للعرقية، كما يقدم اقتباسـا قصيرا من أي بي كوهين (1985)، الذي يرى أن محاولة إعطاء تعريف دقيق آلي للعرقية إنما هو ذو تأثير عكسي.

(4) شكرا لستيف فينتون (1999: 31 . 32) لتنبيهي لأهمية هذه الفئة.

الفصل الثاني

(1) أدين بهذا المثل إلى جون ديفيدسون.

(2) يقوم هذا التصنيف على ميزان المسـافة الاجتماعية لبوغاردوس، المسـتخدم في بحـث عـن العرقية في المدن الأمريكية من قبل مدرسـة شـيكاغو. كانت الفئات الأصليـة: (1) أن أتزوجـه، (2) أن أتخذه صديقا منتظمـا، (3) أن أعمل بجانبه فـي العمل، (4) أن يكون هناك بضعة عوائـل في الحي منهم، (5) أن أتكلم معهم فقط، (6) أن يعيشوا خارج الحي الذي أسكن فيه، (7) أود أن يعيشوا خارج بلدي.

(3) إلـى حد ما، تغير هذا منذ دخلت الموريشـيوس عصر التصنيع وتعولمت ثقافيا على نحو متزايد من أواسط الثمانينيات فما فوق. سنناقش بعض ما ترتب على هذه التغييرات للعرقية في الفصل التاسع.

الفصل الثالث

(1) كتـب غيلنر (1983)، سـنوات قبل انبثـاق العنف في الإقليـم، أنّ العلاقات الدينيـة المميـزة للجماعـات العرقية في البوسـنة ثنائية العرقية تشـير إلى اختـلاف الماضي، لا الحاضر. ما عناه [البوسـنيون المسـلمون] هـو أنّهم لم

يستطيعوا وصف أنفسهم كصرب أو ككروات (برغم المشاركة باللغة مع الصرب والكروات)، بسبب أنّ صيرورات الهوية هذه حملت معنى كونهم أورثوذوكس أو كاثوليك... هذه الأيام، أن تكون بوسنيا مسلما لا تحتاج إلى أن تعتقد أنّه لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسوله، ولكنّك بحاجة إلى أن تفقد ذلك الاعتقاد» (غيلنر، 1983: 71 - 73).

(2) خلال عملي الميداني في موريشيوس، غالبا ما كنت أخطئ على اعتبار أنني فرانكو - موريشي للوهلة الأولى. في إحدى المرات ساعدني أحد الفرانكو - موريشيين عندما كنت أحاول ركوب سيارة، وعلّق على التضامن بين الفرانكويين، مضيفا أنّه لم يكن ليتوقف غالبا إذا ما عرف أنني كنت أجنبيا.

(3) يصل الامتداد العلمي لكوهين بمدرسة مانشستر (ممن كانوا طلبة لرادكليف براون وإيفانس بريتشارد)، فيما درس بارث مع المالينوفسكي ريموند فرث وأدموند ليش، أحد النقاد البارزين للوظيفية البنائية.

(4) مصطلح «الكريولي» ليس مفهوما تحليليا. في الموريشيوس، تشير «الكريولي» إلى الناس ذوي الأصول الأفريقية بدرجة كبيرة. في سيراليون تعني الناس الذين يعترف بأنهم سليلو العبيد المحررون. يقابلون مع «القبليين». في الترينيداد، يعني «الكريولي» أي ترينيدادي من أصل هندي غير شرقي (والذي يمكن أن يكون أوروبيا، أفريقيا، صينيا، سوريا/ لبنانيا أو خليطا منهم)، وفي الفرنسية يشير الكريولي إلى البيض المولودين في الجزيرة (والذي هو، بالمصادفة، يتطابق مع المعنى الأصلي للمفردة الإسبانية criollo).انظر ستيوارت (2007) لمقاربة أوسع للمفهوم.

الفصل الرابع

(1) على سبيل المثال، يقول أي بي كوهين (1994: 71): «المجتمعات لا تقرر ذوات أعضائها. قد تبني نماذج للشخصانية، قد ... تحاول مواءمة الذاتانية بالشخصانية. ولكنها لا تملك قوى مطلقة في هذا المجال».

(2) خذ بالاعتبار وضع الكاتب الحائز على جائزة نوبل في. أس. نيبول كحالة متطرفة. إنه «هندي شرقي من غرب الأنديز» (نيبول، 1973) ترينيدادي يتحدر من أصل عمال مستخدمين من الهند في إقليم يعني فيه عادة «الهندي» (سكان أمريكا الأصليين). تصور محاولاته لشرح هويته العرقية للأجانب! ولكن، نيبول لم يفعل إلا أن يتخلى عن هويته العرقية في مرحلة مبكرة من حياته نسبيا.

(3) ليس لدى الفرنسيين كلمة لـ «نحن»، وعليه يميز سارتر بين الـ «نحن - كموضوع ذاتي» والـ «نحن - كموضوع موضوعي».

(4) وصف نيومان وويلش (1991) كيف أن «الأتراك» قدموا لقرون باعتبارهم الآخر المهم بالنسبة إلى الهوية الأوروبية، بكلمات أخرى كيف أن أفكار الهوية الأوروبية اعتمدت على القوالب المضادة والسلبية لغير الأوروبيين، وخصوصا الأتراك (ويجب أن يضاف، «الأوروبيون المزيفون»، وبخاصة اليهود والغجر). قد يوضح هذا العامل في الهوية الأوروبية جزئيا لماذا من غير المحتمل أن تقبل تركيا في الاتحاد الأوروبي في المستقبل القريب.

(5) حدد سلمان رشدي، بالمصادفة نوعا من الهوية المقترحة والتي من الواضح أنها لا تصلح، تحديدا، تلك المرتبطة بالكومنولث، ارتبط ذلك عقب مقابلته كـ «كاتب من الكومونولث» من قبل الأعلام الإنجليزي، اعترف بأنه وجد «هذا المصطلح الغريب»، «أدب الكومونولث»، غير مفيد بل بغيضا قليلا» (رشدي، 1991: 61).

الفصل السادس

(1) التورية مسروقة من مقالة براكيت وليامز «فعل طبقي: الأنثروبولوجيا والسباق إلى الأمة عبر التضاريس العرقية» (1989).

(2) السويدية، الدنماركية والنوعان من النرويجية هي لغات مترابطة على نحو قريب. إننا ندين إلى القومية حقيقة أنها اعتبرت ثلاث أو أربع لغات متمايزة، وليست تنويعات للغة إسكندنافية مشتركة - حقيقة لاتزال تتحسر عليها جماعات قليلة ولكن مخلصة من الإسكندنافيين.

(3) قد يكون هذا حقيقة على وجه الخصوص بعد الوحدة في العام 1990، عندما أصبحت ألمانيا فجأة أكبر بكثير من حيث عدد السكان، وأكثر مركزية جغرافيا، من البلدان الأوروبية الأخرى.

(4) قال الناطق باسم السياسة الخارجية للحزب الألماني الديموقراطي الاشتراكي، في محاضرة عامة في العام 1992، أن هناك ستة ملايين الماني يعيشون في الاتحاد السوفييتي السابق.

الفصل السابع

(1) تعني كلمة «إنويت»، «الكائن الإنساني». بكلمات أخرى، إنها ليست، علامة عرقية، ولا تقترح أن حملتها يرون أنفسهم كأعضاء لـ «ثقافة». دفع مصطلح

«إيسكيمو» على الإنويت من قبل الجيران الجنوبيين، الهنود الكونكين، وهو ينطوي على معنى انتقاصي يشير إلى الجوانب المعزوة إلى ثقافتهم (يبدو أنها عنت «آكلي اللحوم النيئة»).

(2) قد يوصف الإنويت والسيمي كذلك، تبعا لمعايير قياسية للأنثروبولوجيا، كأنهم غير متجانسين ثقافيا، على الرغم من هوياتها العرقية المشتركة. يتنوع نمط الكفاف، طريقة اللباس واللغة بصورة ذات مغزى ضمن الفئة العرقية ـ حتى إذا لم نأخذ حقائق الحداثة بالحسبان.

الفصل الثامن

(1) انظر غيلنر (1978 : 149): «للولايات المتحدة سمعة سيئة بسبب الطريقة التي تصرف بها النظام التعليمي كوكالة لتحويل الجماعات العرقية إلى كتلة متجانسة ثقافيا، حتى فشلت في زماننا لتقوم بالشيء نفسه من أجل الجماعات الملونة».



ببليوغرافيا



Alghasi, Sharam, Thomas Hylland Eriksen and Halleh Ghorashi, eds (2009) *Paradoxes of Cultural Recognition: Perspectives from Northern Europe*. Aldershot: Ashgate.

Allen, Tim and John Eade (1998) 'Understanding ethnicity' In Tim Allen and John Eade, eds, *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*, pp. 11–41. The Hague: Kluwer.

Ålund, Aleksandra (1997) *Multikultiungdom: Kön, etnicitet, identitet* (Multiculti youth: Gender, ethnicity, identity). Lund: Studentlitteratur.

—— and Carl-Ulrik Schierup (1991) *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot: Gower.

Anderson, Benedict (1991 [1983]) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edn. London: Verso.

—— (1992) *Long-distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics*. Amsterdam: Centre for Asian Studies.

—— (2001) 'Western nationalism and Eastern nationalism' *New Left Review*, vol. 9, pp. 31–42.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davies, eds (1989) *Woman – Nation – State*. London: Macmillan.

Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—— (2006) *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger* Durham, NC: Duke University Press.

Archetti, Eduardo P. (1999) *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.

Ardener, Edwin (1989a [1972]) 'Language, ethnicity and population' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 65–71. Oxford: Blackwell.

—— (1989b [1974]) 'Social anthropology and population' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 109–27 Oxford: Blackwell.

—— (1989c [1975]) 'Belief and the problem of women' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 72–85. Oxford: Blackwell.

Arens, William (1978) *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.

Armstrong, John (1982) *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Asante, Molefi Keti (1988) *Afrocentricity*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Atran, Scott 1990) *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bader, Veit (2001) 'Culture and identity' *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 251–73.

Bailey, F.G. (1968) 'Parapolitical systems' In M.J. Swartz, ed., *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, pp. 281–93. Chicago: Aldine.

Balibar, Etienne (1991) 'Class racism' In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp. 204–16. London: Verso.
Bank, Leslie (2009) *Home Spaces, Street Styles: Contesting Power and Identity in a South African City*. London: Pluto.
Banks, Marcus (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
Banton, Michael (1967) *Race Relations*. London: Tavistock.
—— (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1987) *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
Barker, Martin (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.
Barnard, Alan (2007) *Anthropology and the Bushman*. Oxford: Berg.
Barth, Fredrik (1956) 'Ecological relations of ethnic groups in Swat, north Pakistan' *American Anthropologist*, vol. 58 (6), pp. 1079–89.
—— (1969a) 'Introduction' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9–38. Oslo: Universitetsforlaget.
—— ed. (1969b) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
—— (1994) 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity' In Hans Vermeulen and Cora Govers, eds, *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, pp. 11–32. Amsterdam: Het Spinhuis.
Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Cristina Szanton Blanc (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorn, PA: Gordon & Breach.
Bateson, Gregory (1972a) 'Culture contact and schismogenesis' In G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 61–72. Chicago: University of Chicago Press.
—— (1972b) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler.
—— (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana.
Bauböck, Rainer (2001) 'Cherishing diversity and promoting political community' *Ethnicities*, vol. 1 (1), pp. 109–15.
Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*. Cambridge: Polity.
—— (1996) 'From pilgrim to tourist, or A short history of identity' In Stuart Hall and Paul Du Gay, eds, *Questions of Cultural Identity*, pp. 18–36. London: SAGE.
Baumann, Gerd (1996) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1999) *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.
—— (2001) 'Culture and collectivity'
Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* Cambridge: Polity.
—— (2001) 'Culture and collectivity' *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 274–81.
Benedict, Burton (1965) *Mauritius: Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.
Benoist, Jean-Marie (1977) 'Facettes de l'identité' In Claude Lévi-Strauss, ed., *L'Identité*, pp. 13–23. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Bentley, G. Carter (1987) 'Ethnicity and practice' *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (1), pp. 24–55.
Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.
Berthelsen, Christian (1990) 'Greenlandic in schools' In Dirmid R.F. Collis, ed., *Arctic Languages: An Awakening*, pp. 333–40. Paris: Unesco.
Bhabha, Homi K., ed. (1990) *Nation and Narration*. London: Routledge.

Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. London: SAGE.
Birch, Anthony H. (1989) *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.
Blom, Jan-Petter (1969) 'Ethnic and cultural differentiation' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 75–85. Oslo: Universitetsforlaget.
Bonté, Pierre and Michel Izard, eds (1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Boswell, Rosabelle (2006) *Le Malaise Créole: Ethnic Identity in Mauritius*. New York: Berghahn.
Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice. London: Routledge.
Bowen, John (2007) *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Boyer, Dominic and Claudio Lomnitz (2005) 'Intellectuals and nationalism: Anthropological engagements' *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, pp. 105–20.
Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
Brass, Paul, ed. (1985) *Ethnic Groups and the State*. London: Croom Helm.
Brereton, Bridget (1979) *Race Relations in Colonial Trinidad 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bringa, Tone (1996) *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bromley, Yuri (1974) 'The term "ethnos" and its definition' In Yuri Bromley, ed., *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, pp. 55–72. The Hague: Mouton.
Brubaker, Rogers (2002) 'Ethnicity without groups' *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 43 (2), pp. 163–89.
Bulmer, Ralph (1967) 'Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands' *Man* (n.s.), vol. 2 (1), pp. 5–25.
Buss, David M., ed. (2005) *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, NJ: Wiley.
Çaglar, Ayse (1995) 'McDöner: Döner Kebap and the social positioning struggle of German Turks' In Janeen A. Costa and Gary J. Bamossy, eds, *Marketing in a Multicultural World*, pp. 209–30. London: SAGE.
Caistor, Nick (1992) 'Whose war is it anyway? The Argentine press during the South Atlantic conflict' In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War: Nationhood, Culture and Identity*, pp. 50–7 Milton Keynes: Open University Press.
Campbell, Ben (2007) 'Media storylines of culturally hybrid persons and nation' In Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 169–86. Oxford: Berghahn.
Campbell, John R. (2004) Ethnic minorities and development: A prospective look at the situation of African pastoralists and hunter-gatherers. *Ethnicities*, vol. 4 (1), pp. 5–26.
Carsten, Janet (2004) *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
Castells, Manuel (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
—— (2001) *The Internet Galaxy: Reflexions on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Cavalli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi and Alberto Piazza, eds (1994) *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chagnon, Napoleon (1983) *Yanomamö: The Fierce People*, 3rd edn. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Chapman, Malcolm, Maryon McDonald and Elizabeth Tonkin (1989) 'Introduction – history and social anthropology' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 1–21. London: Routledge.

Chomsky, Noam (2001) *9–11* New York: Seven Stories Press.

Christiansen, Flemming and Ulf Hedetoft (2004) 'Introduction' In Flemming Christiansen and Ulf Hedetoft, eds, *The Politics of Multiple Belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*, pp. 1–23. Aldershot: Ashgate.

Chua, Amy (2004) *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Anchor.

Cohen, Abner (1969) *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge.

—— (1974a) 'Introduction: the lesson of ethnicity' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. ix–xxii. London: Tavistock.

—— (1974b) *Two-dimensional Man*. London: Tavistock.

—— (1981) *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

—— (1994) *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

—— ed. (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.

Cohen, Ronald (1978) 'Ethnicity: Problem and focus in anthropology', *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379–404.

Collins, Patricia Hill (2001) 'Like one of the family: Race, ethnicity, and the paradox of US national identity' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 (1), pp. 3–28.

—— (2004) 'Black nationalism and African American ethnicity' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 96–119. Cambridge: Cambridge University Press.

Comaroff, John and Jean Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.

—— (2009) *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

Connor, Walker (1978) A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a … *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (4), pp. 378–400.

Cowan, Jane, Marie-Bédédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds (2001) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Oliver (1976) *Race Relations: Elements and Social Dynamics*. Detroit, MI: Wayne State University Press.

Crèvecoeur, J. Hector St John (1904 [1788]). *Letters from an American Farmer* New York: Fox, Duffield.

Dahya, Badr (1974) 'The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 77–118. London: Tavistock.

Davis, Mike (2006) *Planet of Slums*. London: Verso.

De Vos, George and Lola Romanucci-Ross, eds (1975) *Ethnic Identity: Cultural Communities and Change*. Palo Alto, CA: Mayfield.

Despres, Leo (1975a) 'Ethnicity and resource competition in Guyanese society' In Leo Despres, ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 87–118. The Hague: Mouton.

—— ed. (1975b) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger* London: Routledge.

—— (1970) *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff.

Dumont, Louis (1992) *L'Idéologie allemande*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1964 [1903]) *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham. London: Cohen & West.

Duroselle, Jean-Baptiste (1990) *Europe – A History of its Peoples*. Harmondsworth: Penguin.

Eidheim, Harald (1969) 'When ethnic identity is a social stigma' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 39–57 Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1971) *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992) *Stages in the Development of Sami Selfhood*. Working Paper no. 7 Dept. of Social Anthropology, University of Oslo.

Eide, Elisabeth, Risto Kunelius and Angela Phillips, eds (2009) *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*. Gothenburg: Nordicom.

Epstein, A.L. (1958) *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.

—— (1978) *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock.

—— (1992) *Scenes from African Urban Life: Collected Copperbelt Essays*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Eriksen, Thomas Hylland (1986) 'Creole culture and social change' *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1 (2), pp. 59–72.

—— (1988) *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Occasional Papers in Social Anthropology, 16. Dept. of Social Anthropology, University of Oslo.

—— (1991a) 'The cultural contexts of ethnic differences' *Man*, vol. 26 (1), pp. 127–44.

—— (1991b) 'Ethnicity versus nationalism' *Journal of Peace Research*, vol. 28 (3), pp. 263–78.

—— (1992a) *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992b) 'Multiple traditions and the problem of cultural integration' *Ethnos*, vol. 57 (1–2), pp. 5–30.

—— (1993a) 'Formal and informal nationalism' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16 (1), pp. 1–25.

—— (1993b) 'In which sense do cultural islands exist?' *Social Anthropology*, 1, pp. 133–46.

—— (1998) *Common Denominators: Politics, Ideology and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.

—— (2000) 'Ethnicity and culture: A second look' In Herman Roodenburg and Regina Bendix, eds, *Managing Ethnicity*, pp. 185–205. Amsterdam: Het Spinhuis.

—— (2001a) *Tyranny of the Moment: Slow and Fast Time in the Information Age*. London: Pluto.

—— (2001b) 'Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences' In Richard D. Ashmore, Lee Jussim and David Wilder, eds, *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, pp. 42–70. Oxford: Oxford University Press.

—— (2001c) 'Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture' In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds, *Culture and Rights*, pp. 127–48. Cambridge: Cambridge University Press.

—— ed. (2003) *Globalisation – Studies in Anthropology*. London: Pluto.

—— (2004a) 'Traditionalism and neoliberalism: The Norwegian folk dress in the 21st century' In Erich Kasten, ed., *Properties of Culture – Culture as Property*, pp. 267–87 Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

—— (2004b) 'The case for non-ethnic nations' *Nations and Nationalism*, vol. 10 (1–2): 49–62.

—— (2004c) 'Ethnicity, class and the 1999 Mauritian riots' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 78–95. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2006) *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.

—— (2007a) 'Nationalism and the Internet' *Nations and Nationalism*, vol. 13 (1), pp. 1–18.

——(2007b) *Globalization: The Key Concepts*. Oxford: Berg.

—— (2007c) 'Creolization in anthropological theory and in Mauritius' In Charles Stewart, ed., *Creolization: History, Ethnography, Theory*, pp. 153–77 Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

—— and Finn Sivert Nielsen (2001) *A History of Anthropology*. London: Pluto.

—— and Richard Jenkins, eds (2007) *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London: Routledge.

Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Nuer* Oxford: Clarendon Press.

Fagerlid, Cicilie (2002) 'Beyond ethnic boundaries? British Asian cosmopolitans' M.Phil. thesis, University of Oslo.

Fallers, Lloyd A. (1974) *The Social Anthropology of the Nation-State*. Chicago: Aldine.

Fardon, Richard (1987) '"African ethnogenesis": Limits to the comparability of ethnic phenomena In Ladislav Holy, ed., *Comparative Anthropology*, pp. 168–88. Oxford: Blackwell.

Featherstone, Mike, ed. (1990) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: SAGE.

Feit, Harvey (1985) 'Legitimation and autonomy in James Bay – Cree responses to hydro-electric development' In Noel Dyck, ed., *Indigenous Peoples and the Nation-State*, Memorial University of Newfoundland papers, no. 14, pp. 27–60. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.

Fenton, Steve (1999) *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.

Ferguson, James (1999) *Expectations of Modernity: Myth and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

Fishman, Joshua A., V.C. Nahirny, J.E. Hofman and R.G. Hayden (1966) *Language Loyalty in the United States*. The Hague: Mouton.

Fitzgerald, Thomas K. (1993) *Metaphors of Identity: A Culture–Communication Dialogue*. New York: SUNY Press.

Forsythe, Diana (1989) 'German identity and the problem of history' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 137–56. London: Routledge.
Forte, Maximilian (2009) 'Introduction: Indigeneities and cosmopolitanism' In Maximilian Forte, ed., *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-first Century*. New York: Peter Lang.
Fox, Jonathan (1999) 'Clash of civilizations or clash of religions: Which is a more important determinant of ethnic conflict?', *Ethnicities*, vol. 1 (3), pp. 295–366.
Friedman, Jonathan (1987) 'Prolegomena to the adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti discourse' *Culture and History*, vol. 1, pp. 31–49.
—— (1990) 'Being in the world: Globalization and localization' In Mike Featherstone, ed., *Global Culture*, pp. 311–28. London: SAGE.
—— (1991) 'Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis' In Scott Lash and Jonathan Friedman, eds, *Modernity and Identity*, pp. 331–66. Oxford: Blackwell.
—— (1994) *Global Culture and Local Process*. London: SAGE.
Frøystad, Kathinka (2000) 'Beneath Hindu nationalism: Caste, class and shifting faces of "Hinduness" in a North Indian city' PhD thesis, University of Oslo.
Fuglerud, Øivind (1999) *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-distance Nationalism*. London: Pluto.
Furnivall, John S. (1948) *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gans, Herbert J. (1979) 'Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2 (1), pp. 1–20.
Geertz, Clifford (1973 [1963]) 'The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states' In Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 255–310. New York: Basic Books.
—— (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author* Cambridge: Polity.
—— (1994) 'The uses of diversity' In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 454–65. New York: McGraw-Hill
Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson.
—— (1978) 'Scale and nation' In Fredrik Barth, ed., *Scale and Social Organization*, pp. 133–49. Oslo: Universitetsforlaget.
—— (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
—— (1991) 'Le Nationalisme en apesanteur' *Terrain*, vol. 17, pp. 7–16.
—— (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
—— (1997) *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.
—— (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
—— (1985) *The Nation-state and Violence*. Cambridge: Polity.
—— (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
—— (1991) *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity.
Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Routledge.
—— (2000) *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London: Allen Lane.
—— Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, eds (2000) *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.
Giulianotti, Richard and Roland Robertson (2009) *Globalization and Football*. London: SAGE.

Glazer, Nathan and Daniel A. Moynihan (1963) *Beyond the Melting-pot*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——, eds (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gluckman, Max (1961 Anthropological problems arising from the African industrial revolution' In Aidan Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*, pp. 67–83. London: Oxford University Press.

—— (1982 [1956]) *Conflict and Custom in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goffman, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Goodale, Mark, ed. (2009) *Human Rights: An Anthropological Reader* Oxford: Blackwell.

Goody, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grillo, Ralph (1980) 'Introduction' In Ralph Grillo, ed., *'Nation' and 'State' in Europe*. London: Academic Press.

—— (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Grønhaug, Reidar (1974) *Micro-Macro Relations: Social Organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, no. 7

Guibernau, Montserrat (2004) Anthony D. Smith on nations and national identity: A critical assessment', *Nations and Nationalism*, vol. 10 (1/2), pp. 125–42.

—— and John Rex, eds (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity.

Gulbrandsen, Ørnulf (1992) 'On the problem of egalitarianism: The Kalahari San in transition' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 81–110. Bergen: Alma Mater.

Haaland, Gunnar (1969) 'Economic determinants in ethnic processes' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 58–74. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992) 'Cultural content and ethnic boundaries' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 155–79. Bergen: Alma Mater.

Haley, Alex (1998 [1976]) *Roots*. New York: Vintage.

Hall, Stuart (1991) 'Old and new identities, old and new ethnicities' In Anthony D. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, pp. 41–68. London: Macmillan.

—— (2000) 'Conclusion: The multi-cultural question' In Barnor Hesse, ed., *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, pp. 201–41. London: Zed.

Handelman, Don (1977) 'The organization of ethnicity' *Ethnic Groups*, vol. 1, pp. 187–200.

—— (1990) *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handler, Richard (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

—— and Daniel Segal (1992) 'How European is nationalism?', *Social Analysis*, vol. 32, pp. 1–15.

Hann, Chris, ed. (2002) *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.

Hannerz, Ulf (1980) *Exploring the City: Inquiries Toward and Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

—— (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture' In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 237–52. London: SAGE.

—— (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

—— (1996) *Transnational Connections*. London: Routledge.

Hansen, Thomas Blom (1999) *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harris, Nigel (2002) *Thinking the Unthinkable: The Immigrant Myth Exposed*. London: I.B. Tauris.

Harrison, Simon (1999) 'Identity as a scarce resource' *Social Anthropology*, vol. 7 (3), pp. 239–52.

—— (2002) 'The politics of resemblance: Ethnicity, trademarks, head-hunting' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, pp. 211–32.

Heiberg, Marianne (1989) *The Making of the Basque Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity.

Henriksen, Georg (1992) 'The experience of social worth as a force in inter-ethnic relations' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 407–25. Bergen: Alma Mater.

Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1997) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Heusch, Luc de (2000) '*L'Ethnie*: The vicissitudes of a concept' *Social Anthropology*, vol. 8 (2), pp. 99–116.

Hirschfeld, Lawrence (1998) *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hirschmann, Alfred O. (1970) *Exit, Voice, Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hobsbawm, Eric (1977) 'Some reflections on "The Break-up of Britain"' *New Left Review*, vol. 105, pp. 3–23.

—— (1983) 'Introduction: Inventing traditions' In Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, pp. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1990) *Nations and Nationalism since the 1780s: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holy, Ladislav (1996) *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Milan Stuchlik (1983) *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, Donald L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press.

Hovland, Arild (1996) *Moderne urfolk: Samisk ungdom i bevegelse* (Modern indigenes: Sami youth on the move). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
Howell, Signe and Marit Melhuus (2007) 'Race, biology and culture in contemporary Norway: Identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration' In Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 53–72. Oxford: Berghahn.
—— and Roy Willis, eds (1989) *Societies at Peace*. London: Routledge.
Hutchinson, John (1994) *Modern Nationalism*. London: Fontana.
Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Making of a New World Order* New York: Simon & Schuster.
Ingold, Tim (1993) 'The art of translation in a continuous world' In Gísli Pálsson, ed., *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, pp. 210–30. Oxford: Berg.
—— (1996) 'The concept of society is theoretically obsolete' In Tim Ingold, ed., *Key Debates in Anthropology*, pp. 55–98. London: Routledge.
Jenkins, Richard (1986) 'Social anthropological models of inter-ethnic relations' In John Rex and David Mason, eds, *Theories of Race and Race Relations*, pp. 170–86. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2002) 'Ethnicity and nationalism in the modern world' In Jeremy MacClancy, ed., *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, pp. 114–28. Chicago: University of Chicago Press.
—— (2007) *Social Identity*, 3rd edn. London: Routledge.
—— (2008) *Rethinking Ethnicity*, 2nd edn. London: SAGE.
Joyce, James (1984 [1922]) *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin.
Just, Roger (1989) 'Triumph of the ethnos' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 71–88. London: Routledge.
Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.
—— (1989) 'Nationalist ideology and a comparative anthropology' *Ethnos*, vol. 54, pp. 161–99.
—— (2001) 'Star Wars: About anthropology, culture and globalisation' *Suomen Antropologi*, vol. 26 (3), pp. 2–29.
Kasten, Erich, ed. (2004) *Properties of Culture – Culture as Property*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
Khan, Aisha (1997) 'Homeland, motherland: Authenticity, legitimacy and ideologies of place among Muslims in Trinidad' In Peter van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 93–131. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Klass, Morton (1991) *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, CO: Westview Press.
Kroeber, Alfred and Clyde Kluckhohn (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Krohn-Hansen, Christian (2003) 'Into our time: The anthropology of political life in the era of globalisation' In Thomas Hylland Eriksen, ed., *Globalisation – Studies in Anthropology*, pp. 77–98. London: Pluto.
Kuper, Adam (2005) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, 2nd edition. London: Routledge.
Kuter, Lois (1989) 'Breton vs. French: Language and the opposition of political, economic, social and cultural values' In Nancy Dorian, ed., *Investigating*

294

Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death, pp. 75–90. Cambridge: Cambridge University Press.
Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
La Piere, R. (1934) Attitudes versus actions' *Social Forces*, vol. 13, pp. 230–7
Lal, Barbara Ballis (1986) 'The "Chicago School" of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory' In David Mason and John Rex, eds, *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 280–99. Cambridge: Cambridge University Press.
Lash, Scott and Jonathan Friedman, eds (1991) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
Leach, Edmund R. (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.
Lévi-Strauss, Claude (1962) *La Pensée sauvage*. Paris: Plon. (English edition: *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966.)
—— ed. (1977) *L'Identité*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Lewis, Ioan M. (1985) *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
Liebkind, Karmela, ed. (1989) *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower.
Lien, Marianne E. and Marit Melhuus, eds (2007) *Holding Worlds Together: Ethnographies of Knowing and Belonging*. New York: Berghahn.
Little, Kenneth (1978) 'Countervailing influences in African ethnicity: A less apparent factor' In Brian du Toit, ed., *Ethnicity in Modern Africa*, pp. 175–89 Boulder, CO: Westview Press.
Llobera, Josip (1995) *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
Lock, Margaret (1990) 'On being ethnic: The politics of identity breaking and making in Canada, or, *Nevra* on Sunday' *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 14, pp. 237–54.
Lowenthal, David (1985) *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
MacClancy, Jeremy, ed. (1996) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.
McCrone, David (1998) *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London: Routledge.
McDonald, Maryon (1989) *'We are not French!' Language, Culture and Identity in Brittany*. London: Routledge.
Mach, Zdzislav (1993) *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. New York: SUNY Press.
Maleseviç, Sinisa and Mark Haugaard, eds (2007) *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
May, Stephen, ed. (1999) *Critical Multiculturalism*. London: Routledge.
—— Tariq Modood and Judith Squires, eds (2004) *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
Mayall, David (2003) *History of Gypsy Identities*. London: Routledge.
Maybury-Lewis, David (1984) 'Living in Leviathan: Ethnic groups and the state' In David Maybury-Lewis, ed., *The Prospects for Plural Societies*, pp. 220–31. Washington, DC: American Ethnological Society.
Mayer, Philip (1961) *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press.
Miller, Daniel and Don Slater (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
Minority Rights Group (1990) *World Directory of Minorities*. London: Longman.

Mitchell, J. Clyde (1956) *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone papers no. 27 Manchester: Manchester University Press.
—— (1966) 'Theoretical orientations in African urban studies' In Michael Banton, ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 37–68. London: Tavistock.
—— (1974) 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 1–26. London: Tavistock.
Mittelholzer, Edgar (1979 [1950]) *A Morning at the Office*. London: Heinemann.
Mittelman, James (2001) 'Globalization: Captors and Captives' In James Mittelman and Norani Othman, eds, *Capturing Globalization*, pp. 1–17 London: Routledge.
Modood, Tariq (1992) 'British Asian Muslims and the Rushdie affair' In James Donald and Ali Rattansi, eds, *'Race' Culture and Difference*, pp. 260–77 London: SAGE.
Moerman, Michael (1965) 'Who are the Lue? Ethnic identification in a complex civilization' *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 1215–29.
Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality*. Madison: University of Wisconsin Press.
Naipaul, V.S. (1969) *The Loss of El Dorado*. London: André Deutsch.
—— (1973) *The Overcrowded Barracoon*. Harmondsworth: Penguin.
Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.
Nash, Manning (1988) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
Neumann, Iver B. and Jennifer M. Welsh (1991) 'The Other in European self-definition: A critical addendum to the literature on international society' *Review of International Studies*, vol. 17 (4), pp. 327–48.
Nietzsche, Friedrich (1988 [1880]) *A Nietzsche Reader*, ed. and trans. R.J Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.
Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. London: Pluto.
Novak, Michael (1971) *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan.
O'Brien, Jay (1986) 'Toward a reconstitution of ethnicity: Capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan' *American Anthropologist*, vol. 88, pp. 898–906.
Okamura, Jonathan (1981) 'Situational ethnicity' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, pp. 452–63.
Okely, Judith (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
Okin, Susan (1997) 'Is multiculturalism bad for women?' *Boston Review*, Oct./Nov.
Olwig, Karen Fog (1993) *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*. Chur, Switzerland: Harwood.
—— (1997) 'Cultural sites: Sustaining a home in a deterritorialised world' In Kirsten Hastrup and Karen Fog Olwig, eds, *Siting Culture*, pp. 17–38. London: Routledge.
—— (2007) *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham, NC: Duke University Press.
Özkirimli, Umut (2000) *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. London: Macmillan.
Paine, Robert, ed. 1971) 'Patrons and brokers in the east Arctic' Memorial University of Newfoundland, Social and Economic Papers, no. 2. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.
—— (1985) 'Ethnodrama and the "Fourth World": The Saami action group in Norway' Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 14. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.

—— (1992) 'The claim to aboriginality: Saami in Norway' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 388–407 Bergen: Alma Mater.
—— (2000) Aboriginality, authenticity and the Settler world' In Anthony P. Cohen, ed., *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, pp. 77–116. London: Routledge.
Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.
Park, Robert E. (1950) *Race and Culture*. Glencoe, IL: Free Press.
—— (1955 [1921]) 'Sociology and the social sciences' In Robert E. Park, *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society*. Glencoe, IL: Free Press.
Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, eds (1992) *Nationalism and Sexualities*. London: Routledge.
Parkin, David (1974) 'Congregational and interpersonal ideologies in political ethnicity' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 119–57 London: Tavistock.
Patterson, Orlando (1977) *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*. New York: Stein & Day.
Peel, John D.Y. (1989) 'The cultural work of Yoruba ethnogenesis' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 198–215. London: Routledge.
—— (2000) *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
Pryce, Ken (1979) *Endless Pressure: A Study of West Indian Life-styles in Bristol*. Bristol: Bristol Classical Press.
Renan, Ernest (1992 [1882]) *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Presses Pocket.
Rex, John (1973) *Race, Colonialism and the City*. London: Routledge.
—— and David Mason, eds (1986) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— and Robert Moore (1967) *Race, Community and Conflict: A Study of Sparkbrook*. Oxford: Oxford University Press.
Riccio, Bruno (1999) 'Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna, Italy' D.Phil. thesis, University of Sussex.
Robertson, Roland (1994) *Globalization*. London: SAGE.
Romanucci-Ross, Lola and George DeVos, eds (1995) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, 3rd edn. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
Roosens, Eugeen E. (1989) *Creating Ethnicity*. London: SAGE.
Rosaldo, Michelle Z. (1984) 'Towards an anthropology of self and feeling' In Richard A. Shweder and Robert LeVine, eds, *Culture Theory*, pp. 137–54. Cambridge: Cambridge University Press.
Runnymede Trust (2000) *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, edited by Bhikhu Parekh. London: Profile Books.
Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands*. London: Granta.
Sahlins, Marshall D. (1994) 'Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history' In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 377–94. New York: McGraw-Hill.
Said, Edward (1978) *Orientalism*. London: Routledge.

Salvierda, Tijo (2009) 'Sugar, Sea and Power: A study of the Franco-Mauritian elite and the multidimensionality of elite maintenance' PhD thesis, Free University of Amsterdam.

Sartre, Jean-Paul (1943) *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.

Saugestad, Sidsel (2001) *The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari*. Uppsala: Nordic African Institute.

Schlesinger, Arthur M. (1992) *The Disuniting of America*. New York: Norton.

Schmidt, Bettina E. and Ingo W. Schröder, eds (2001) *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge.

Scott, James (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press.

Shils, Edward (1980) *Tradition*. Glencoe, IL: Free Press.

Shore, Cris (2000) *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.

Silverstein, Paul A. (2005) 'Immigrant racialization and the new savage slot: Race, migration, and immigration in the new Europe' *Annual Review of Anthropology* vol. 34, pp. 363–84.

Sjöberg, Katarina (1993) *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur, Switzerland: Harwood.

Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.

—— (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.

Smith, Michael G. (1965) *The Plural Society of the British West Indies*. London: Sangster's.

—— (1984) *Culture, Race and Class in the Commonwealth Caribbean*. Mona, Jamaica: Institute of Social and Economic Research (ISER).

Sniderman, Paul M. and Michael Gray Hagen (1985) *Race and Inequality: A Study in American Values*. Chatham, NJ: Chatham House.

Southall, Aidan (1970) 'The illusion of tribe' *Journal of Asian and African Studies*, vol. 5: 28–50.

—— (1976) 'Nuer and Dinka are people: Ecology, ethnicity and logical possibility' *Man*, vol. 11 (4), pp. 463–91.

Steinberg, Stephen (1981) *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. New York: Atheneum.

Stewart, Charles, ed. (2007) *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Stewart, Michael (1991) 'Un peuple sans patrie' *Terrain*, vol. 17, pp. 39–52.

Stolcke, Verena (1995) 'Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe' *Current Anthropology*, vol. 36 (1), pp. 1–24.

Stoller, Paul (2002) *Money Has no Smell: The Africanization of New York City*. Chicago: University of Chicago Press.

Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

—— (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, Henri (1978) *The Social Psychology of Minorities*, report no. 38. London: Minority Rights Group.

Tambiah, Stanley J. (1989) 'The politics of ethnicity' *American Ethnologist*, vol. 16 (2), pp. 335–49.

Tambs-Lynch, Harald (1980) *London Patidars*. London: Routledge.

Taylor, Anne-Christine (1991) 'Ethnie' In Pierre Bonté and Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 242–4. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taylor, John (1992) 'Touched with glory: Heroes and human interest in the news' In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War: Nationhood, Culture and Identity*, pp. 13–32. Milton Keynes: Open University Press.

Thaiss, Gustav (1978) 'The conceptualization of social change through metaphors' *Journal of Asian and African Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–13.

Thomas, Nick (1992) 'The inversion of tradition' *American Ethnologist*, vol. 19 (2), pp. 213–32.

Thuen, Trond (1995) *Quest for Equity: Norway and the Saami Challenge*. St John's: Institute of Social and Economic Research.

Tinker, Hugh (1974) *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1880–1920*. Oxford: Oxford University Press.

Tishkov, Valery (1997) *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: SAGE.

Todd, Emmanuel (1985) *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*. Oxford: Blackwell.

Todorov, Tzvetan (1989) *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds (1989) *History and Ethnicity*. London: Routledge.

Tronvoll, Kjetil (2009) *War and the Politics of Identity in Ethiopia: The Making of Enemies and Allies in the Horn of Africa*. London: James Currey.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Turner, Bryan S., ed. (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: SAGE.

Turner, Terence (1992) 'Defiant images: The Kayapo appropriation of video' *Anthropology Today*, vol. 8 (6), pp. 5–16.

—— (1993) Anthropology and multiculturalism: What is it about anthropology that multiculturalists should be mindful of it?' *Cultural Anthropology*, vol. 8 (4), pp. 411–29.

Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.

Urry, John (2000) *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.

Uyl, Marion den and Lenie Brouwer (2009) 'Mix, just mix and see what happens: Girls in a super-diverse Amsterdam neighbourhood' In Sharam Alghasi, Thomas Hylland Eriksen and Halleh Ghorashi, eds, *Paradoxes of Cultural Recognition*, pp. 201–18. Aldershot: Ashgate.

Van den Berghe, Pierre L. (1975) 'Ethnicity and class in highland Peru' In Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 71–85. The Hague: Mouton.

—— (1981) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press.

—— (1983) 'Class, race and ethnicity in Africa' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (2), pp. 221–36.

Veer, Peter van der (1994) *Religious Nationalism*. Berkeley: University of California Press.

—— ed. (1995) *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Verdery, Katherine (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vermeulen, Hans and Cora Govers, eds (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* Amsterdam: Het Spinhuis.

Vertovec, Steven (1991) 'Religion and ethnic ideology: The Hindu youth movement in Trinidad' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (2), pp. 225–49.

—— (1992) *Hindu Trinidad*. London: Macmillan.

—— (2001 'Transnational challenges to the "new" multiculturalism' Paper presented at the 2001 ASA Conference, University of Sussex, 30 March–2 April.

—— (2007) '*Super-diversity* and its implications' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, pp. 1024–54.

—— (2009) *Transnationalism*. London: Routledge.

—— and Susanne Wessendorf, eds (2009) *The Multiculturalism Backlash*. London: Routledge.

Wade, Peter (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto.

—— (2002) *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. London: Pluto.

—— ed. (2007) *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*. Oxford: Berghahn.

Wallerstein, Immanuel (1991a) 'Does India exist?' In Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, pp. 130–4. Cambridge: Polity.

—— (1991b) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*. Cambridge: Polity.

—— *et al.* (1996) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Wallman, Sandra (1986) 'Ethnicity and the boundary process in context' In John Rex and David Mason, eds, *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 226–35. Cambridge: Cambridge University Press.

Walsh, Jeffrey, ed. (1995) *The Gulf War Did Not Happen: Politics, Culture and Warfare Post-Vietnam*. Aldershot: Arena.

Watson, C.W. (2000) *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.

Weber, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Weber, Max (1980 [1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr (English trans.: *Economy and Society*).

Weiner, Annette (1992) *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

Werbner, Pnina (1997) 'Introduction: The dialectics of cultural hybridity' In P. Werbner and T. Modood, eds, *Debating Cultural Hybridity*, pp. 1–26. London: Zed Books.

—— (2002) *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: James Currey.

—— (2005) 'Islamophobia' *Anthropology Today*, vol. 21 (1), pp. 5–9.

—— and Tariq Modood, eds (1997) *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Policies and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.

Westwood, Sallie (1995) 'Gendering diaspora: Space, politics and South Asian masculinities in Britain' In P. van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 197–221. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wicker, Hans-Rudolf (1997) 'Introduction: Theorizing ethnicity and nationalism' In Hans-Rudolf Wicker, ed., *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, pp. 1–43. Oxford: Berg.

Wieviorka, Michel (1991) *L'Espace du racisme*. Paris: Seuil.

—— (1997) 'Is it so difficult to be anti-racist?' In Pnina Werbner and Tariq Modood, eds, *Debating Cultural Hybridity*, pp. 139–53. London: Zed Books.

Wilford, Rick and Robert L. Miller, eds (1998) *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*. London: Routledge.

Williams, Brackette (1989) A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain' *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 401–4.

—— (1991) *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, NC: Duke University Press.

—— ed. (1996) *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*. London: Routledge.

Williams, Raymond (1976) *Keywords*. London: Flamingo.

Willie, Charles V. (1991) 'Caste, class and family life chances' In Rutledge M. Dennis, ed., *Research in Ethnic Relations*, vol. 6, pp. 65–84. London: JAI Press.

Wilmsen, Edwin N. (1989) *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, Godfrey (1941–2) *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II*. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.

Wilson, Peter J. (1978) *Crab Antics*, 2nd edn. New Haven, CT: Yale University Press.

Wilson, Richard (2001) *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Jon Mitchell, eds (2003) *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*. London: Routledge.

Wilson, William J. (1978) *The Declining Significance of Race*. Chicago: University of Chicago Press.

Wimmer, Andreas (2002) *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wirth, Louis (1956 [1928]) *The Ghetto*. Chicago: University of Chicago Press.

Wolf, Eric (1964) *Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

—— (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Yelvington, Kevin (1991) 'Ethnicity as practice? A comment on Bentley' *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33 (1), pp. 158–68.

Young, Iris Marion (2004) 'Two concepts of self-determination' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 176–95. Cambridge: Cambridge University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. London: SAGE.

المؤلف في سطور

توماس هايلاند إريكسن

* من مواليد أوسلو 1962.
* أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أوسلو.
* لـه ما يقارب الثلاثين مؤلفا، منها: «أماكن صغيرة، قضايا كبيرة» (2010)، و«تاريخ الأنثروبولوجيا» (2001)، و«ما هي الأنثروبولوجيا؟» (2004).

المترجمة في سطور

د. لاهاي عبدالحسين

* من مواليد 1952.
* أستاذة مساعدة في قسم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة بغداد.
* لها عدد من الكتب المؤلفة منها: «أثر التنمية والحرب على النساء في العراق (1968 - 1988)»، و«الملامح الاجتماعية في أعمال عدد مختار من الفلاسفة العرب المسلمين»، و«مصطلحات ونصوص اجتماعية»، و«مقدمة في علم الاجتماع».



هذا الكتاب

العرقية والقومية من السمات الواسعة الانتشار في العالم المعاصر، إلى أي مدى تكون العرقية نتيجة للاختلافات الثقافية؟ وإلى أي مدى تعتمد في الواقع على الاستخدام العملي لتلك الاختلافات وعلى الإيمان بها؟

يوضح توماس هايلاند إريكسن أن العرقية هي جانب ديناميكي ومتحول في العلاقات الاجتماعية. وأنها أبعد ما تكون عن كونها خاصية ثابتة للجماعات، وبالاعتماد على مجموعة واسعة من الدراسات الكلاسيكية والحديثة، يتناول إريكسن العلاقة بين العرقية والطبقة والجندر بطريقة شاملة.

كتاب مهم لطلبة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والموضوعات ذات الصلة. والكتاب، في طبعته الثالثة هذه، يتوجه أيضا إلى المهتمين بفهم الظواهر العرقية فهما جادا، حيث يتناول قضايا مثل حقوق الملكية الثقافية، ودور علم الوراثة في الفهم العام لصيرورة الهوية، وتسويق الهوية وأهمية شبكة الإنترنت في ذلك كله.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 371 - 2
رقم الإيداع (2012/410)